UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

AQUILO É UMA COISA DE ÍNDIO
OBJETOS, MEMÓRIA E ETNICIDADE ENTRE OS KANINDÉ DO CEARÁ

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES

RECIFE – 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

AQUILO É UMA COISA DE ÍNDIO
OBJETOS, MEMÓRIA E ETNICIDADE ENTRE OS KANINDÉ DO CEARÁ

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof.Dr.Renato Monteiro Athias como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

RECIFE – 2012

Catalogação na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho.CRB4 - 985

G633a Gomes, Alexandre Oliveira.
Aquilo é uma coisa de índio : objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará / Alexandre Oliveira Gomes. - Recife: O autor, 2012.
322 f. ; il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2012.
Inclui bibliografia.

1. Antropologia. 2. Índios – Etnologia. 3. Povos indígenas. 4. Memória. 5. Objetos. I. Athias, Renato Monteiro.(Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2012-72)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito necessário para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em 26/03/2012

_____

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

(Orientador – UFPE)

_____

Profa. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari

(UFSC)

_____

Prof. Dr. Antônio Carlos Motta de Lima

(UFPE)

À minha família e aos índios no Ceará

AGRADECIMENTOS

Certamente, muitos são os envolvidos diretamente no processo que resultou nessa dissertação, fruto de aproximadamente dez anos de reflexões voltadas à história e antropologia indígenas. É difícil, nesse momento, não relembrar muitos dos familiares, professores e colegas que fazem parte desta trajetória pessoal, política e profissional.

Sem dúvidas, cabe destacar a importância dos meus pais, José Eleri Costa Gomes e Maria Oliveira Lima (Fátima) que, mesmo com todos os obstáculos e dificuldades, conseguiram oferecer aos filhos aquilo que não tiveram: oportunidade de estudar. Por conta disso, esse trabalho é dedicado a eles. Amo vocês!

Diretamente envolvida na transcrição de dezenas de entrevistas orais realizadas com os Kanindé e outros interlocutores, devo um agradecimento especial à minha irmã, Emanoela Oliveira Gomes. Sem dúvida, sem a sua contribuição, não teria conseguido esmiuçar as narrativas e histórias ouvidas durante a pesquisa de campo. Ao meu irmão, Samuel Oliveira Gomes, devo a excelência dos mapas que não só ilustram, mas são um complemento totalmente necessário à compreensão deste trabalho. Nesse sentido, esta dissertação pode ser considerada, também, um trabalho em família. Obrigado!

Ainda nos tempos de graduação em História na Universidade Federal do Ceará (1998-2004), foram muitos os professores que influenciaram diretamente nesta trajetória, seja enquanto estudante, seja como profissional atuando na área de patrimônio, memória e museus. Meus agradecimentos à Ivone Cordeiro Barbosa, Assis de Oliveira, Frederico de Castro Neves, Simone de Souza, Meize Lucena, Adelaide Gonçalves, Gilberto Nogueira, Eurípedes Funes, Francisco José Pinheiro, Franck Ribard e Tião Rogério. Cada um com suas contribuições específicas, em debates dentro e fora das salas de aula, tiveram um importante papel em minha formação acadêmica.

A partir de 2001, com a entrada no Museu do Ceará, instituição na qual passei, entre idas e vindas, cerca de 10 anos, são muitos os agradecimentos, sendo quase impossível lembrar de todos. A princípio, devo destacar a grande influência do historiador Francisco Régis Lopes, que além de professor na graduação em História, foi diretor do Museu do Ceará por longos 8 anos, período durante o qual convivemos em grupos de estudo, pesquisas, elaborando publicações e debatendo sobre políticas públicas e as possibilidades de uma história social da memória. Entre os funcionários do Museu do Ceará, agradeço à convivência e amizade de Cláudia Pires, Terezinha Feijó, Frederico Barros, Claudenísio Tavares, Antônio dos Santos, Sebastiana, Dona Leide Batista, Rubens, Kátia Telles e Cristina Holanda. Aos colegas Kênia Rios e Antônio Luiz Macêdo, por tantos estudos voltados à história e museus. Dos vários grupos de estagiários com os quais pude conviver, alguns permaneceram como colegas de profissão, tornados amigos pelo tempo de convívio e cumplicidade. Posteriormente, como pesquisador e gestor do Museu e do Sistema Estadual de Museus do Ceará, novos tempos vieram e, com eles, a maturidade política e profissional. À Ana Amélia Rodrigues que, além de ter se tornado uma importante interlocutora nos debates

histórico-museológicos, fez a revisão técnica desta dissertação. À Carolina Ruoso, amiga da primeira turma de mediadores do Museu do Ceará, em 2001, com a qual divido sonhos, utopias e um enorme desejo de mudar o mundo. À Manuelina Duarte, pela crescente interlocução ao longo dos anos e, mesmo na distância, por ter-se tornado uma leitora crítica de escritos e textos que formaram um conjunto nesta dissertação.

Agradecimentos especiais, pela parceria profissional e amizade de mais de uma década, devo ao João Paulo Vieira Neto. Aos anos de trabalho social e comunitário que resultaram na criação do Projeto Historiando, desde os tempos de movimento estudantil, pela atuação na localidade de Porangaba e o tombamento de sua estação, por tantas viagens pelo Ceará, entre povos e museus indígenas e de pescadores, nos bairros e favelas de Fortaleza, pela recente Rede Cearense de Museus Comunitários (RCMC), entre tantas outras ações políticas e profissionais. A esta parceria devo muitas das reflexões que estão aqui contidas. *Somos inteiros e não partidos.*

Entre os povos indígenas no Ceará, com os quais comecei a trabalhar mais efetivamente em 2006, devo agradecer, principalmente, a todo o povo Kanindé da aldeia Fernandes (Aratuba), pela recepção e a abertura de suas vidas e corações para a minha entrada. Cabe destacar as famílias do cacique Sotero e Dona Tereza Soares (Nalson e Nilto "Sapirôco" e suas famílias), de Cícero Pereira dos Santos (esposa e filhos, Elenílson, Antônio e famílias), de Sinhô Bernardo e Dona Maristela Soares, de Valdo Teodósio e do pajé Maciel (Zé Maciel, Chico, Manuel, João e suas famílias). Além destes, um agradecimento muito especial aos interlocutores, idosos e idosas, e aos jovens integrantes do Grupo de Trabalho (GT) responsável pelo inventário do Museu dos Kanindé, que vem atuando hoje como Núcleo Educativo. Sem vocês, este trabalho não teria sido possível. Esta dissertação é dedicada à todo o povo indígena Kanindé, espero que possam utilizá-lo da maneira mais eficaz possível. Muito obrigado!

Entre os demais povos, agradeço às lideranças do movimento indígena de Poranga, em particular os professores da escola Jardim das Oliveiras, que participaram do processo de criação da Oca da Memória (2007-2008), museu dos Kalabaça e Tabajara. Aos Jenipapo-Kanindé, à cacique Pequena e esposo, Eraldo "Preá", Juliana Cacique-irê e Conceição "Bida", Eliane, Raquel, Daniel e a todos os envolvidos na criação do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (2010-2011). À força dos povos Tapeba e Tremembé, especialmente ao cacique João Venança, ao Dourado, Weibe e Nailto Tapeba. Entre os Pitaguary, Ana Clécia, Rosa, pajé Barbosa e Ceiça Pitaguary. Aos Potiguara de Crateús, Renato e sua mãe, d. Helena Gomes. Aos Anacé, ao Júnior e João. Ao pessoal de Monsenhor Tabosa, à Teka Potiguara e Toinho Gavião. À dona Tereza Kariri, em Crateús. À comunidade Tapuya-Kariri da aldeia Gameleira, em São Benedito, pela acolhida na última assembleia indígena.

Aos Encantados e a todos os índios do Ceará, do passado e do presente, dedico este trabalho.

Um agradecimento especial à duas mulheres indigenistas que tenho o enorme prazer de conhecer e conviver com sua paixão e ideal. A belga, Margareth Malfliet, desde os

primeiros incentivos para a criação da Oca da Memória, em memória dos esforços empreendidos para a organização dos índios no violento sertão do Ceará. A Maria Amélia Leite, grande amiga e lutadora das causas sociais, invencível fonte de inspiração para o desejo de continuar o caminho das vitórias por um mundo melhor, mais justo e igualitário para todos. Obrigado por esta convivência tão rica de aprendizados!

Aos colegas de profissão Isabelle Braz, Estevão Palitot, Ismael Tcham, Caroline Leal, Philipe Bandeira, Róbson Siqueira, Naigleison Santiago, Francisco José Calixto e Cellina Muniz. Ao Wilke Melo Fulni-ô, pela imprescindível acolhida a um cearense recém-chegado ao Recife.

Aos professores do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE com os quais tive oportunidade de conviver, em especial: Marion Teodósio, Tito Figuerôa, Vânia Fialho e Carlos Sandroni.

Aos funcionários do Departamento de Antropologia e Museologia, pela disponibilidade e atenção, em especial a d. Regina, à Ademilda, Ana Maria, Luciana, Clarck Hertz e Carla Neres.

Aos professores Edwin Reesink e Edson Silva, com quem pude cursar as disciplinas de Antropologia e História indígenas, que se revelaram interlocutores fundamentais na elaboração das reflexões históricas e antropológicas que resultaram nesta dissertação.

Ao José Augusto Laranjeira Sampaio (Guga), pelo diálogo na III Reunião Equatorial de Antropologia (REA), no Grupo de Trabalho "Identidades sociais emergentes na Pan-Amazônia e no Nordeste: comunidade, territórios, direitos", em agosto de 2011 (Boa Vista, Roraima). Ao John Monteiro, pelo diálogo no Simpósio Temático "Os índios e o Atlântico", no XXVI Simpósio Nacional de História, em julho de 2011 (São Paulo).

Aos colegas professores, em especial Antônio Motta, e aos estudantes do curso de Museologia da UFPE, com os quais venho discutindo questões que tocam profundamente as linhas mestras deste trabalho, nas disciplinas de Objetos e Coleções Etnográficas, Antropologia e Museus e Etnomuseologia.

Ao professor José Ribamar Bessa Freire, pelo diálogo sobre os museus e a memória indígena.

Um agradecimento especial ao professor Renato Monteiro Athias, dedicado antropólogo, pela amizade, parceria profissional e orientação cuidadosa, que soube dosar momentos de liberdade a outros tantos de diálogo frutífero.

Em Recife, um agradecimento especial à família do Sr. Eribaldo de Carvalho Portela e dona Valdênia Gondim Portela, pela acolhida sempre generosa.

A Nara Costa Cavalcante e Cristiane de Mendonça Rodrigues, pelo passado vivido.

A Danielle Gondim Portela, com amor.

Eu e meus discípulos, desde que ocorram vários obstáculos e maldades, desde que não se crie a dúvida no coração, atingiremos naturalmente o estado de Buda. Não duvidem dos benefícios do Sutra de Lótus mesmo que não haja proteção dos céus. Não lamentem a ausência de segurança e tranquilidade na vida presente. Embora tenha ensinado dia e noite a meus discípulos, todos, criando a dúvida, abandonaram a fé. O que é costumeiro no tolo é esquecer nas horas cruciais o que aprendera nas horas normais.

Abertura dos olhos - Nitiren Daishonim

RESUMO

Recontar a história regional, a partir de um olhar que subverte a apologia do colonizador como narrativa verdadeira ou oficial, tornou-se um dos imperativos categóricos imprescindíveis aos movimentos e processos contemporâneos de mobilização política de povos indígenas, principalmente no nordeste brasileiro e, especificamente no Ceará, a partir da década de 1980. Torna-se fundamental analisar como movimentos indígenas reinterpretam o passado a partir da construção de sentidos sobre o tempo, "regimes de memória" específicos que associam "ações, narrativas e personagens, prescrevendo-lhes formas de construir significados" (Oliveira, 2011, p. 12). Segundo Johannes Fabian, um regime de memória é "uma arquitetura da memória, (...) que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado" (Fabian apud Oliveira, 2011, p. 12). A partir da análise da seleção, musealização e significação da cultura material, e dos usos e "(...) papel da memória, com suas técnicas e perspectivas específicas" (Oliveira, 1999, p. 118), realizaremos um estudo classificatório identificando e interpretando categorias nativas e narrativas que organizam socialmente duas importantes diferenças operadas em processos étnicos: memórias e objetos. Investigaremos "(...) o trajeto das composições de sentido", buscando "(...) relacionar posições políticas com operações mnemônicas" (Ramos, 2011, p. 245), unindo os aportes conceituais da História e da Antropologia, mediados por procedimentos e técnicas museográficas utilizadas na observação participante realizada na pesquisa de campo entre o povo indígena Kanindé, na aldeia Fernandes (Aratuba-Ceará).

Palavras-chave: objetos, memória e etnicidade.

ABSTRACT

A new way to tell the regional history, looking from an angle that changes the official narration based on the colonizer's glorification, becomes an essential requirement for the contemporary movements and processes of political mobilization of native populaces, mostly in the brazilian Northeast region and, particularly in Ceará, from the 1980s on. It's necessary to examine how indianist movements reinterpret their experiences, based in their own feeling about the time, specific "memory regimes" that associate "actions, tales and personages, establishing ways to build meanings "(Oliveira 2011, p. 12). According to Johannes Fabian, a memory regime is " a memory architecture (...) that enables someone to tell stories about the former time" (Fabian apud Oliveira, 2011 p.12). Beginning with the analysis of the selection, musealisation and signification of the cultural facts and usages and "(...) memory role, with the respective technics and perspectives" (Oliveira, 1999, p.118), we will carry out a study recognizing and rendering native types and tales that arrange two important differences found in ethnical procedures: memories and objects. We will examine "(...) the route of the sense fittings", looking for "(...) relating political attitudes with mnemonic operations" (Ramos, 2011, p.245), connecting the concepts of History and Anthropology, by means of procedures and museological methods, useful in the partaking survey that occurs in external researches between the indigenous people Kanindé in the village Fernandes (Aratuba-Ceará).

Keywords: objects, memory, ethnicity

SUMÁRIO

Introdução..... 12

Cap. 1: Coleções etnográficas, teorias e objetos..... 27

1.1) A representação sobre o "outro": índios e objetos na historiografia e antropologia cearenses..... 25

1.1.1 Os intelectuais do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC) – 1887..... 38

1.2) Representações sobre o "outro": museus, memória e antropologia..... 53

Cap. 2: Teorias, objetos e sujeitos..... 61

2.1) Mobilizações étnicas e teoria antropológica: museus indígenas e representações sobre si..... 61

2.1.1 Revisitando Fredrik Barth: cultura como fluxo, descontinuidade e variação..... 68

2.2) Apontamentos para uma história Kanindé: documentos, estudos, representações, trajetória..... 77

2.2.1 Os sertões de Quixeramobim e Canindé..... 81

2.2.2 A sesmaria aos "tapuyos da naçam canindes" (1734) e a escritura de compra da "quebrada de plantar dos Fernandes" (1874) 86

Cap. 3: Museu dos Kanindé: um inventário de sentidos..... 98

3.1) Museu dos Kanindé: inventário e classificação do acervo..... 98

3.2) Objetos, memória e etnicidade: historicidade e sentido..... 120

3.2.1 Materiais, técnicas, trabalho e Toré..... 121

3.2.2 Espiritualidade, caça e Caipora..... 163

Cap. 4: Categorias nativas e narrativas sobre si..... 195

4.1) Categorias nativas e critérios de classificação..... 196

4.1.1 "Novidades" e "coisas": os objetos na concepção de museu dos Kanindé..... 198

4.1.2 Metáforas sanguíneas e categorias nativas na etnicidade Kanindé..... 204

4.2) Categorias nativas e narrativas do "descobrimento"..... 220

4.2.1 A primeira "reunião indígena"..... 221

4.2.2 O conflito com os "sem-terra" do Alegre pela Gia..... 225

4.3) Narrativas sobre si e construção social da memória Kanindé..... 232

4.3.1 Secas, migrações e a história de Manoel Damião..... 234

4.3.2 Escrituras (1874 e 1884) e oralidade..... 238

Cap. 5: Considerações finais. Museus indígenas, antropologia nativa e políticas da memória..... 245

Bibliografia..... 253

Anexos..... 275

1. Sesmaria aos tapuios da nação Canindé – 1734;
2. Documento de compra da quebrada dos Fernandes - 1874;
3. Escritura da terra da quebrada dos Fernandes, a três irmãos "Francisco dos Santos" (Raymundo, Joaquim e João) - 1884;
4. Recibo de compra da casa de farinha no lugar "Zumbi", de 1911, a Joaquim Francisco dos Santos;
5. Carta convite da assembléia indígena no Ceará de 1995;
6. Esquema classificatório do acervo e lista de objetos do Museu dos Kanindé;
7. Ficha de processamento técnico (inventário);
8. Reportagens jornalísticas;
9. Fotografias do acervo do MK;
10. Mapas:

a) Mobilizações indígenas no Ceará contemporâneo;
b) Os Kanindé no Ceará (séculos XVIII-XXI);
c) Serra de Baturité;
d) Sertão de Canindé;
e) Terra Indígena Fernandes (Aratuba e Canindé).

Figura 1 - Museu dos Kanindé (2011)

INTRODUÇÃO

Cada tempo tem a sua geração
D. Maria Porfírio, 69 anos
(...) porque a mudança não concerne às palavras, mas as coisas
Ítalo Calvino (*apud* Viveiros de Castro, 2002).

A antiguidade de um objeto não é a medida exata para compreender sua temporalidade ou significação. Nesta pesquisa, analisaremos a historicidade e o sentido dos objetos dos índios Kanindé da aldeia Fernandes (Aratuba, Ceará), através da problematização do processo de organização do Museu dos Kanindé (MK), criado em 1995.

Recontar a história regional, a partir de um olhar que subverte a apologia do colonizador como narrativa verdadeira, tornou-se um dos imperativos categóricos imprescindíveis aos movimentos étnicos de mobilização política dos povos indígenas contemporâneos, principalmente no nordeste brasileiro e, especificamente no Ceará, a partir da década de 1980. Torna-se necessário analisar como movimentos indígenas reinterpretam o passado a partir da construção de sentidos sobre o tempo, "regimes de memória" específicos

que associam "ações, narrativas e personagens, prescrevendo-lhes formas de construir significados" (Oliveira, 2011, p. 12). Segundo Johannes Fabian, um regime de memória é "uma arquitetura da memória, (...) que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado" (Fabian apud Oliveira, 2011, p. 12). A partir da análise da seleção, musealização e significação da cultura material, e dos usos e "(...) papel da memória, com suas técnicas e perspectivas específicas" (Oliveira, 1999, p. 118), realizaremos um estudo classificatório identificando e interpretando categorias nativas e narrativas que organizam socialmente duas importantes diferenças operadas em processos étnicos: memórias e objetos. Investigaremos "(...) o trajeto das composições de sentido", buscando "(...) relacionar posições políticas com operações mnemônicas" (RAMOS, 2011, p. 245), unindo os aportes conceituais da História e da Antropologia, mediados por procedimentos e técnicas museográficas utilizadas na observação participante realizada na pesquisa de campo.

A pesquisa de campo foi realizada durante cinco meses, entre os dias 18 de março e 21 de agosto de 2011, período em que estabeleci residência na aldeia Fernandes (Aratuba – CE), dos Kanindé, um dos quatorze povos indígenas organizados no estado do Ceará, em mobilização constante por reconhecimento étnico e delimitação territorial (Silva, 2007).

Aratuba (abundância de pássaros, em tupi) é um pequenino município da serra de Baturité.[1] De Fortaleza a Aratuba, são aproximadamente 120 quilômetros, por rodovias estaduais (CE-065 e CE-228) e uma federal (BR-020), atravessando os municípios de

[1]Segundo o censo do IBGE, divulgado em novembro de 2010, o município de Aratuba possui 115 km^2, situados na descida da serra de Baturité para o sertão de Canindé. Apresentou um decréscimo populacional entre o ano 2000, quando possuía 12.359 habitantes, e 2010, quando foram contabilizadas 11.410 habitantes (IBGE, 2011). Sobre a formação administrativa, consta que foi "Distrito criado com a denominação de Coité, pela lei provincial nº 2.062, de 10-12-1883. Elevado à categoria de vila com a denominação de Coité, pelo decreto estadual nº 35, de 01-08-1890. Instalado em 16-08-1890. Pela lei estadual nº 550, de 25-08-1899, a vila de Coité é extinta, sendo seu território anexado ao município de Baturité. É elevado novamente à categoria de vila com a denominação de Coité, pela lei estadual nº 602, de 06-08-1990 (sic), desmembrado de Baturité. Em divisão administrativa referente ao ano de 1911, o município aparece constituído de 3 distritos: Coité, Pindoba e Tope. Pelo decreto estadual nº 1.156, de 04-12-1933, o município de Coité é extinto, sendo seu território anexado ao município de Pacoti. Pelo decreto estadual nº 1.156, de 04-12-1933, é criado o distrito de Santos Dumont, com terras do extinto município de Coité e anexado ao município de Pacoti. Em divisão administrativa referente ao ano de 1933, o distrito de Santos Dumont figura no município de Pacoti, assim permanecendo em divisões territoriais datadas de 31-12-1936 e 31-12-1937. Pelo decreto-lei estadual nº 1.114, de 30-12-1943, o distrito de Santos Dumont passou a denominar-se Aratuba. Em divisão territorial datada de 1-07-1950, o distrito já denominado Aratuba permanece no município de Pacoti, assim permanecendo em divisão territorial datada de 1-07-1955. Em seguida, o distrito é elevado à categoria de município com a denominação de Aratuba, pela lei estadual nº 3.563, de 29-03-1957, desmembrado de Pacoti, com sede no antigo distrito de Aratuba, ex-Santos Dumont. Constituído do distrito sede. Instalado em 31-03-1957. Em divisão territorial datada de 1-07-1960, o município é constituído do distrito sede, assim permanecendo em divisão territorial datada de 14-05-2003. Pela lei nº173, de 27/12/2001 é criado o distrito de Pai João e anexado ao município de Aratuba". (Fonte: IBGE. Disponível via: http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230140#. Acessado em 9 de dezembro de 2011).

Maracanaú, Maranguape, Pacatuba, Guaiúba, Redenção, Antônio Diogo, Aracoiaba, Baturité e Mulungu. O caminho entre Baturité e Aratuba, cerca de 40 quilômetros, é uma íngreme e perigosa subida. Para Mulungu, o município mais próximo, são dezoito quilômetros por um caminho plano, onde multiplicam-se curvas fechadas, sombreadas por árvores que adentram a pista. O principal meio de locomoção da população é o "pau-de-arara" (uma camionete ou pequeno caminhão adaptado à função de lotação na carroceria) ou ônibus intermunicipal. Há uma intensa circulação de pessoas entre as várias cidades encravadas na serra. A zona urbana de Aratuba possui poucas ruas, partindo do quadrilátero da igreja, em meio à floresta que há por todo o maciço de Baturité.[2] Em torno destes pequenos centros urbanos estão os povoados que formam os sítios e distritos rurais, onde se desenvolve o cotidiano da maior parte da população. Uma dessas povoações é o Sítio Fernandes, localizado a cinco quilômetros da sede de Aratuba, onde habitam, há pelo menos 138 anos, a maior parte dos grupos familiares que formam o povo indígena Kanindé.

A aldeia Balança, situada no "pé-da-serra", e a aldeia Gameleira, à quinze quilômetros da sede do município de Canindé, concentram as demais famílias Kanindé. Apenas a aldeia Fernandes (que inclui a aldeia Balança) totaliza aproximadamente 641 pessoas, espalhadas em 185 famílias e 148 residências (Ministério da Justiça, 2011 p. 1).

Os dois principais núcleos familiares que formaram os Kanindé de Aratuba, segundo suas narrativas, são os "Francisco" e os "Bernardo". Os Francisco são identificados como habitantes da serra de longa data, estando ali desde 1874. Os Bernardo (ou "Bernaldo", como muitos falam), são provenientes da Gameleira, localidade próxima à serra do Pindá (sertão de Canindé), identificados na oralidade como tendo chegado no Sítio Fernandes em épocas de grandes secas, notadamente a de 1915. Entretanto, existem vários outros núcleos familiares importantes para a sociogênese dos Kanindé, com distintas trajetórias históricas que se incorporaram nas duas principais famílias, principalmente através de alianças matrimoniais, como os Soares, os Barroso, os Pequeno, os Corrêia e os Lourenço, principalmente.

[2] "A APA (Área de Proteção Ambiental) da serra de Baturité é a primeira e mais extensa APA criada pelo Governo do Estado do Ceará, e foi instituída através do Decreto Estadual nº 20.956, de 18 de setembro de 1990, alterado pelo Decreto nº 27.290, de 15 de dezembro de 2003. Abrange uma área de 32.690 hectares e está localizada na porção nordeste do estado, na região serrana de Baturité. Delimitada pela cota de 600 (seiscentos) metros, é composta pelos municípios de Aratuba, Baturité, Capistrano, Guaramiranga, Mulungu, Pacoti, Caridade e Redenção. Apresenta um dos mais importantes enclaves da mata úmida do estado do Ceará, representando um ambiente de exceção do bioma caatinga, sendo o principal centro dispersor de drenagem do setor norte ocidental do Estado" (Ministério da Justiça, 2011, p. 5).

Quando cheguei à aldeia Fernandes, no fim de março de 2011, estávamos no auge de um bom inverno, época de muita chuva, tempo de plantar. Quando fui embora, pouco chovia, era início de agosto. O sol estava cada vez mais arrebatador, apesar dos 700 metros de altitude. Os Kanindé já estavam se preparando para o tempo de colher, a partir de setembro-outubro, aproximadamente. Abril geralmente é um mês chuvoso, sendo comum passar a noite toda chovendo e, às vezes, emendar com uma manhã inteira. Amanhecendo, era hora de ventar e da passarada nos mostrar a sapiência dos tupi em dar nomes aos lugares.

Morei em uma casa comum da serra, na qual algumas paredes de tijolo substituíam as de taipa. A estrutura de taipa, mais comum em tempos passados, é feita de gravetos e tocos de árvores da serra preenchidas com barro. A viga principal é o toco mais grosso. Grande parte das casas possui técnica mista, construídas com taipa e tijolo.

Nosso envolvimento com a temática dessa pesquisa ocorreu a partir da atuação como co-idealizador e coordenador do Projeto Historiando[3]. Há alguns anos, diversas iniciativas de criação de museus e outros espaços de memória vêm sendo realizadas entre várias populações cearenses, no litoral, na serra e no sertão. Embora originadas em diferentes contextos e entre diversos grupos sociais e étnicos (indígenas, assentados, comunidades tradicionais etc.), estas experiências trazem semelhanças quanto à participação e apropriação comunitária do patrimônio e da memória social como ferramentas de afirmação, preservação e defesa de territórios, ecossistemas e referências culturais. São os chamados museus comunitários, eco-museus, museus indígenas, museus de territórios e-ou iniciativas similares[4].

[3] O Projeto Historiando surgiu em 2002, em Fortaleza - Ceará. Fiz parte da primeira turma de monitores do Núcleo Pedagógico do Museu do Ceará (Musce), na gestão do historiador Régis Lopes à frente da instituição (2000-2008) (Ramos e Silva Filho, 2007). Paralelamente a este trabalho e a outras atividades de gestão, docência e pesquisa, desenvolvemos um programa educativo independente, com linhas de atuação direcionadas para a potencialização da memória e do patrimônio cultural, voltadas para o desenvolvimento e a transformação social. Tínhamos o objetivo de fomentar, através de um programa educacional, a discussão sobre a construção social da memória na ótica de movimentos sociais e organizações comunitárias. Nosso espaço de atuação profissional configurou-se, crescentemente, para além das instituições educacionais formais, como escolas e universidades, concretizando parcerias com ong's, associações e grupos étnicos (Gomes e Vieira Neto, 2009). A partir de 2005, intitulamos este trabalho de "Projeto Historiando". Passei a coordenar diversas ações educacionais, junto com os historiadores João Paulo Vieira Neto (mestre em Patrimônio – IPHAN) e Naigleison Ferreira Santiago (mestre em Educação –UFC). Realizamos atividades em vários municípios e localidades do interior do Ceará, no litoral, serra e sertão, que possibilitaram a construção de um processo de sensibilização da sociedade para a percepção da memória e do patrimônio como ferramentas para a organização social e o desenvolvimento local. Em 2011 fomos selecionados para concorrer ao Prêmio Rodrigo Mello Franco de Andrade, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), na categoria Educação Patrimonial, que visa premiar iniciativas de trabalhos com patrimônio cultural no Brasil (Gomes e Vieira Neto, 2011).

[4] Além do trabalho com os museus indígenas, um dos resultados mais recentes dos anos de atuação do projeto Historiando, foi a organização da Rede Cearense de Museus Comunitários (RCMC), em outubro de 2011. O objetivo desta Rede é compartilhar experiências, fomentando a cooperação, divulgação e o fortalecimento

Antes da chegada à aldeia Fernandes para fazer o trabalho de campo, já estava envolvido com o principal objeto deste estudo: os museus indígenas.

Comecei a trabalhar com os povos indígenas cearenses em fins de 2006, inicialmente com o povo Tapeba, do município de Caucaia, junto com a Associação das Comunidades Indígenas Tapeba (ACITA), através de contato mediado pela Ong Adelco (Associação para o Desenvolvimento Local Co-Produzido). Da ação em formato de curso (Historiando os Tapeba) resultaram três exposições museológicas e um livreto, todos sob o título homônimo. A primeira exposição aconteceu na Escola Diferenciada Índios Tapeba, a segunda, no Memorial Tapeba Cacique-Perna-de-Pau, e a terceira, no Musce.[5] A partir daí, intensificamos as parcerias com outros povos e organizações indígenas, ampliando o foco de atuação principalmente para o interior do estado, realizando cursos, oficinas e exposições em diversas comunidades.

No segundo semestre de 2007, fomos convidados para a pesquisa que resultou na publicação do livreto "Povos indígenas no Ceará: organização, memória e luta" (Silva, 2007), editado por ocasião da exposição "Índios: os primeiros brasileiros", de curadoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional / UFRJ), sediada no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza, entre outubro e dezembro daquele ano. Durante a pesquisa, além da consulta a fontes primárias (manuscritas e impressas) e secundárias (estudos acadêmicos, principalmente), visitamos algumas comunidades indígenas no sertão do Ceará, nos municípios de Poranga, Monsenhor Tabosa e Crateús, conhecendo distintas realidades e articulando contatos que possibilitaram o surgimento da proposta de criação dos museus indígenas e sua articulação em rede (Gomes e Vieira Neto, 2009 e 2011).

Estabelecida a parceria política e educacional, iniciamos a proposta de organização de espaços de memórias criados e geridos pelas próprias comunidades: os museus indígenas. Entre 2007 e 2008, assessoramos o processo de organização da Oca da Memória, entre os Tabajara e Kalabaça, no município de Poranga, a 340 quilômetros de Fortaleza (Gomes e Vieira Neto, 2009, p. 113). Iniciamos o trabalho a partir do convite da irmã Margareth Malfliet (missionária belga que teve um importante papel na assessoria à

---

conjunto de seus integrantes, atuando de forma descentralizada e garantindo a autonomia a partir da articulação de ações, projetos e programas interinstitucionais.

[5] A exposição no Museu do Ceará aconteceu no dia 18 de maio de 2007, como programação do dia Internacional de Museus, promovido pelo antigo Departamento de Museus do Iphan. A programação de abertura contou com a realização de um seminário, intitulado "Povos Indígenas no Ceará: a diversidade das memórias", reunindo representantes das etnias Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé. Posteriormente, o Museu do Ceará incorporou à sua exposição de longa duração parte do acervo formado no curso.

organização dos povos indígena no sertão do Ceará, a partir dos trabalhos na Pastoral Raízes Indígenas, na Arquidiocese de Crateús, estimulados por Dom Fragoso no início da década de 1990) (Montenegro, 2010; Palitot, 2009; Lima, 2007 e 2009); realizado no III Encontro Nordestino de Museus, em julho de 2007, na cidade de Tauá, sertão do Ceará. O processo durou de agosto de 2007 a dezembro de 2008. Coordenamos a formação do acervo, a estruturação física do espaço museal numa sala da Escola Indígena Jardim das Oliveiras, a elaboração da exposição, a organização do núcleo gestor e as atividades de um núcleo pedagógico.

Em 2009 nos aproximamos do primeiro museu indígena do Ceará. Nas atividades do movimento indígena, um senhor bem falante, representando o povo Kanindé de Aratuba, como se autodesignava, sempre chamava a minha atenção. Usava um longo e vistoso cocar, maracá na mão e, nos Torés, ficava entre os "puxadores" (os índios que ficam no centro da roda, entoando os cantos e tocando tambores). Era o cacique Sotero. Nos seus discursos, sempre falava do "museuzinho", no diminutivo carinhoso que denotava a complexa simplicidade que ele dava ao espaço – um lugar onde se mostrava a "cultura" do seu povo.

Neste trabalho visamos refletir sobre o conceito e os processos étnicos relacionados ao surgimento de espaços que estamos denominando de "museus indígenas" a partir do estudo dos objetos do MK. Os museus indígenas contemporâneos constituem "regimes de memória" específicos e, como parte de movimentos sociais e organizações indígenas, buscam "expressar a condição de indígena com grande exuberância e beleza" (Oliveira, 2011, p. 14). A junção do termo designativo ao fenômeno social de apropriação dos museus pelos índios já vem ocorrendo em círculos científicos e entre integrantes dos próprios movimentos indígenas; se constituindo tanto como uma categoria êmica quanto como uma categoria de classificação social e estudo acadêmico.

Objetivamos unir pesquisa, com rigor analítico e conceitual, a uma ação museológica, didaticamente planejada para funcionar como método de coleta de dados e como instrumento de formação e capacitação. Na pesquisa de campo foram desenvolvidos vários procedimentos metodológicos que, utilizados para a produção e coleta de dados, também possibilitaram o fortalecimento do processo de musealização efetuado pelo MK. A formação de um grupo de trabalho (GT), que organizou a documentação museológica, foi o principal destes procedimentos. Com esta escolha, além de adotar o arcabouço teórico necessário à análise antropológica, pretendi fortalecer através da implementação de procedimentos

metodológicos específicos, a ação museológica indígena, na perspectiva da museologia social (Moutinho, 1993). Unir teorização à pesquisa, análise interpretativa à capacitação, metodologias de produção e coleta de dados a processos formativos de quadros para potencializar a ação museológica indígena.

Nesse sentido, este trabalho traz um diálogo teórico e metodológico entre a etnomuseologia, enquanto viés analítico, e a museologia social, enquanto princípio político-pedagógico. A criação de espaços museológicos a partir de processos protagonizados por grupos e movimentos indígenas atualmente se destaca no cenário nacional e internacional, chamando a atenção de pesquisadores e gestores, como objetos de estudo social ou que demandam a elaboração de políticas culturais. Fenômeno polissêmico por excelência e que perpassa as esferas das organizações sociais de caráter étnico, museus indígenas remetem a uma profunda relação entre a construção de representações sobre si e as formas de organização e mobilização destas populações.

Nestes processos, a pesquisa e salvaguarda do-sobre o patrimônio, ocorrem a partir de uma tradução e da apropriação de ferramentas técnicas e conceituais para a organização e gestão dos processos de musealização, que possuem múltiplos sentidos e significados imersos de diversidade e especifidades. Embora algumas ações sejam necessárias à quaisquer processo de musealização, entre povos indígenas vincula-se às singularidades de cada etnia, não existindo uma tipologia de museu ideal ou receituário generalizante, em vistas da diversidade étnica do território brasileiro aliada às múltiplas possibilidades de musealizar.

Durante a pesquisa de campo, diariamente avistava, acima das nuvens, o sertão do Ceará. Vislumbrava, cotidianamente, entre subidas e descidas das escarpas serranas, aquela bela paisagem que aos poucos tomava novos sentidos, a partir da convivência prolongada entre os Kanindé, que possuem importantes referenciais simbólicos, espaciais e identitários fincados entre o sertão semi-árido e a úmida serra de Baturité.

Neste período, além das entrevistas orais com mais de trinta pessoas, realizei atividades de coleta e produção de dados para a pesquisa, através de ações educativas realizadas em parceria com a Escola Diferenciada Manoel Francisco dos Santos, com a Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA) e com o MK. Aliei a observação participante à atividades que possibilitaram o estabelecimento de uma relação com os indígenas que ia além do vínculo pesquisador-pesquisado, adentrando no terreno das afeições

pedagógicas, convivendo com múltiplas gerações (idosos, lideranças e jovens) e percebendo as diferentes formas dos Kanindé serem índios e vivenciarem a sua etnicidade.

Ao fim do dia (isto é, no fim da tarde), fazia as anotações necessárias do que acontecera e do que era, para mim, digno de nota no caderno de campo. O que escrever e registrar? Subjetividades de um estranhamento que, talvez, falem mais sobre o pesquisador e seu mundo do que sobre os grupos sociais estudados. Ao final, foram dois cadernos com anotações da pesquisa de campo. Além destes diários com escritos sobre o dia-a-dia, foi produzido um caderno com anotações metodológicas, onde sistematizei o planejamento para a pesquisa, principalmente os relacionados com as entrevistas e com os trabalhos no MK. Nestes três documentos foi produzida e está registrada boa parte dos dados e informações que serão apresentados e analisados ao longo desta dissertação. As fotografias e vídeos também foram importantes formas de registrar e coletar imagens, depoimentos e momentos junto aos Kanindé.

As palavras escritas são fundantes do vivido, símbolos de significação e classificação da realidade por excelência. Através do diário de campo, voltamos o olhar para o vivenciado, vislumbrando, a partir do que ficou registrado através de palavras escritas, aspectos da experiência etnográfica. Foi importante avaliar, esquadrinhar o dia-a-dia em campo, percebendo-o com um olhar microanalítico. Algumas percepções mereceram aprofundamento, retiradas e inseridas em outros contextos comparativos e interpretativos.

Questões metodológicas constituíram, durante a elaboração do projeto, a realização da pesquisa de campo e a análise dos dados, importantes pontos de reflexão. Isso ocorreu por conta de nosso envolvimento com as temáticas, sujeitos e objetos da pesquisa e, por outro lado, pelo desafio que nos propusemos, de aliar coleta de dados com prática didático-pedagógica, estimulado por anos de exercício do trabalho educativo museológico.

Trabalhamos com fontes documentais e bibliográficas, tanto mais antigas (como datas de sesmarias), como mais recentes (acervo do MK). Como entender as ressignificações dos objetos sem penetrar na dinâmica de organização étnica daquele grupo social como povo Kanindé? Não existia nenhuma pesquisa sobre eles. Para entender sua cultura material, tinha que saber mais sobre a trajetória coletiva daqueles sujeitos, aparentemente uma população rural comum da região serrana de Aratuba. Eis um dilema:

> Há um dilema inerente na concepção do "índio" dos regionais. Por um lado, sempre tentam de escamotear que continuam índios, porque não andam mais nus e de arco e

> flecha na mão para configurar um selvagem. Por outro lado, permanece a discriminação de que são diferentes e se aplica um termo para diferenciá-los ("caboclos"). Nos últimos trinta anos na antropologia se questionou este senso comum, para se chegar à posição de que é epistemologicamente mais correto considerar que, no fundo, importa a auto-identificação e a identificação pelos outros. Deste modo a atenção se desloca para uma identidade contrastiva que se insere num contexto histórico, parte de um processo dinâmico da relação entre dois pólos que se definam mutuamente (Ressink, 2004a, p. 4).

Como historiador, meu olhar não se afastou do contexto, do diacrônico, do processo, das temporalidades. Mas a este horizonte, anexaria o etnográfico, para fazer uma antropologia histórica na qual se destacam três focos metodológicos desenvolvidos para a coleta de dados: uma etnografia do cotidiano, as entrevistas orais e a pesquisa sobre os objetos do MK. Cada um destes três focos se desenvolveu a partir de ações específicas interligadas.

Realizamos um mapeamento dos indígenas mais velhos, que totalizaram aproximadamente trinta pessoas. Além deles, conversamos com rezadeiras, lideranças, professores, estudantes, parteiras, artesãos. Um dos idosos, o senhor Manoel Terto, faleceu antes do nosso encontro, em julho de 2011. Dona Maria Domingos, a mais idosa moradora da aldeia Fernandes, com 89 anos, que durante nossa interlocução doou ao MK uma "pedra de corisco", faleceu no alvorecer de 2012. Este amplo leque de interlocutores foi necessário para analisar a construção de uma memória social entre os Kanindé em meio às dinâmicas das identificações sociais e étnicas. Ouvimos seus relatos de vida e suas memórias acerca do lugar, dos processos sociais, sobre passado e presente. O índio Francisco Bernardo da Silva, conhecido por "Sinhô Bernardo", foi fundamental para a elaboração deste mapeamento, nos acompanhou e apresentou aos núcleos familiares, abrindo caminho para nossa inserção em distintos grupos domésticos. A intenção era saber como os mais antigos organizam e dão sentido ao passado e às transformações do presente e do devir, notadamente à organização de uma mobilização indígena. A temática da caça se destaca, tanto etnograficamente quanto nos relatos, constituindo-se como uma importante tradição oral entre os Kanindé (Vansina, 2010). Segundo o antropólogo Jan Vansina, podemos entender tradições orais como "elocuções-chave", que estabelecem meios para a "preservação da sabedoria dos ancestrais", constituindo-se como "um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra", suas "características peculiares são o verbalismo e sua maneira de transmissão" (oral) (2010, p.140).

Nas entrevistas orais, ensaiamos uma linha de análise que articula uma narrativa que parte da cultura material e relaciona as memórias sociais com as esferas das variações de

significações semânticas provindas de deslocamentos, da musealização de objetos e da formação de um acervo relacionado à construção social de uma memória indígena, através de determinada "prática de colecionamento" que originou o MK (Gonçalves, 2007).

A pesquisa sobre os objetos se desenvolveu a partir de alguns procedimentos museográficos, dos quais o eixo orientador foi o processo de organização da documentação museológica. Para isso, ministrei o curso "Inventário Participativo em Museus Indígenas", com um duplo objetivo: iniciar a formação de um grupo de estudantes para atuar na ação educativa do MK, apresentando-lhes o universo conceitual e técnico do trabalho em museus, coletar sistemática e detalhadamente informações sobre os objetos através de ações de salvaguarda museológica, especificamente a produção da documentação do acervo (fichas de registro de peças, descrição, catalogação, fotografias e tombamento).

O GT que executou estes trabalhos funciona hoje como núcleo pedagógico do MK, sob coordenação do professor Suzenalson Santos. A elaboração do inventário de peças foi direcionada como método de produção de dados a partir da sistematização de um esquema classificatório para o acervo, constituído de termos, categorias e subcategorias (subdivisões tipológicas), criados com critérios convencionados para uma ordenação lógica da diversidade de peças. A elaboração de fichas de registro, o seu preenchimento, a marcação das peças e a criação do livro de tombo foram outras etapas deste trabalho coletivo. O processo iniciou-se com a higienização do acervo, seguido pelo seu armazenamento e acondicionamento. Neste período, com o museu desmontado, realizou-se o inventário propriamente dito (fichas) e uma reforma interna e externa, com obras de pintura, piso e fachada. Terminamos com a remontagem do MK, cujo acervo totalizou 430 peças, fora as coleções documental e bibliográfica, que não foram catalogadas. Este processo ocorreu entre maio e julho de 2011.

A necessidade de organizar um esquema classificatório para o acervo com base no estabelecimento de critérios coerentemente orientados fez parte do esforço analítico para a apreensão dos objetos como suportes de informação e documentos. Partindo da grande multiplicidade de tipologias de acervo existente no MK, de materiais e de procedências, a categorização abriu portas para a elaboração da documentação e para o estudo antropológico dos objetos. Esforçamos-nos analiticamente para conciliar os critérios de classificação das peças (constantemente modificados), com os sentidos construídos sobre as mesmas, pois nos propusemos a entender como as ressignificações dos objetos podem ser compreendidas no interior das dinâmicas das identificações étnicas e sociais. Com o aprofundamento da

pesquisa, identificamos e analisamos categorias nativas e narrativas que organizam diferenças operadas na relação entre memórias e objetos.

Chamo de etnografia do cotidiano o trabalho de observação participante e registro do dia-a-dia local. O olhar direcionado para alguns processos não nos impediu de vivenciar as experiências que a pesquisa de campo me proporcionou. Mesmo partindo de um acervo já constituído, os objetos presentes nas casas, domésticos, usados pelas pessoas, individuais, em espaços coletivos, foram também incorporados no nosso horizonte interpretativo. É justamente nesse deslocamento, do social ao museu, e vice-versa, que situam-se as ressignificaçõe analisadas. A análise da construção do sentido e do significado atribuído às "coisas", possibilitou perceber a constituição das vozes dos sujeitos e dos grupos sociais, suas relações, conflitos e embates. Não há sentido imanente aos objetos (Bezerra de Menezes, 1994). O sentido atribuído é a própria construção social da realidade, e é na transformação destes sentidos que a cultura é atualizada e modificada, pois partimos sempre de significados existentes, não estando, porém, a eles aprisionados no processo de conhecer e intervir sobre o mundo (Sahlins, 2003).

Direcionei esforço para, através dos objetos, analisar "(...) o que se lembra e o que se esquece, como se lembra e como se esquece, levando em conta os interesses de quem articula as maneiras de dividir o tempo em durações específicas, ora ressaltando continuidades ou tradições, ora reivindicando rupturas ou novidades" (Ramos, 2011, p. 248). Nesta dialética entre mudanças e permanências, nos situamos nos meandros que constroem esquecimentos e lembranças nos sentidos sobre objetos. Sentidos que revelam e ocultam, ao mesmo tempo, as "coisas" e o que pensamos sobre elas. Revelam, para desvelar o esquecido. Escondem, para definir o lembrado. Entender a construção social da memória e analisar os sentidos da cultura material são duas partes inextricáveis de nossa antropologia dos objetos.

Percebemos a ressignificação (deslocamento, reclassificação, recontextualização) como ponto de inflexão analítica que nos permite articular importantes perspectivas para a análise social. Nestas ressignificações podemos analisar as relações entre fatos e processos, entre as ações dos indivíduos e grupos sociais, a *agency,* sobre uma estrutura de significações (a "cultura-tal-como-constituida" de Sahlins) existente, com a qual dialogamos e da qual os objetos são parte constituinte e constituidora.

Para a transformação dos significados – que se dão pela ação de indivíduos e grupos na história – as construções existentes transmutam-se em meio às lutas de

classificações sociais. Esta perspectiva teórica para a análise social não se restringe aos estudos das dinâmicas interétnicas, mas pode ser um importante foco analítico para a pesquisa sobre a significação de objetos em contextos de formação de coleções, musealização e patrimonialização (Santos, 2007; Ramos, 2004). A patrimonialização entre povos indígenas, muitas vezes ocorrida no bojo da musealização, é um processo que opera com a ressignificação de referências culturais diversas, ao deslocá-las e evidenciá-las na construção de representações sobre si.

Estes contextos geram tensões, disputas, mudanças semânticas: pontos de tensão hermenêutica abertos para a compreensão dos processos sociais (Gomes e Oliveira, 2010). Ampliam-se as possibilidades de articular o foco analítico, em espaços rituais ou mercadológicos. "(...) os traços materialmente inscritos nos artefatos orientam leituras que permitem inferências diretas e imediatas sobre um sem-número de esferas de fenômenos" (Meneses, 1998, p.91). O sentido construído nos objetos é parte de processos étnicos que se expressam em micro e macroescalas de percepção (Barth, 2000), no interior de contextualizações singulares, da qual cada indivíduo, sociedade e época fazem parte. Esta agenda teórica também possibilita pensar numa perspectiva transversal para um estudo interdisciplinar no qual enlaçamos uma análise temporal (sincrônica) à compreensão dos fluxos de sentidos (diacrônica), no entendimento do social através do material.

Os procedimentos metodológicos foram teoricamente orientados na medida em que, ao buscarmos nas vozes dos Kanindé a construção dos sentidos, tencionamos fortalecer o ato de construir representações sobre si no MK através de uma atuação pedagógica. Separam-se, para fins analíticos, educador e pesquisador, mas na experiência social proporcionada pela observação participante, vivemos um ser indivisível, que vive por inteiro as suas emoções. Nisso reside a nossa (im)parcialidade: em admitir, política e ideologicamente, os objetivos, sentidos e significados de nossa prática teórica como ação de pesquisa, intervenção e transformação da realidade. "(...) posições teóricas e metodológicas constituem sempre opções políticas para alguns e apenas opções intelectuais para outros" (Fenelon, 1993, p. 75).

Organizamos, junto ao corpo docente da escola indígena, o curso "História indígena", direcionado para a formação de professores Kanindé de Aratuba e Canindé. Aos sábados pelas manhãs, nos reuníamos numa sala da escola para apresentação e discussão de documentos e textos, visando a compreensão da história numa perspectiva indígena, direcionando reflexões críticas sobre a formação social e cultural do Ceará e do Brasil. Foram

realizados dez encontros presenciais, totalizando 40 horas/aula de atividades. Optamos por trabalhar com seminários apresentados pelos participantes e coordenados pelo ministrante. Foi adotada uma perspectiva temática e cronológica, privilegiando o estudo de obras de referência. A partir deste olhar, problematizamos a visão estereotipada do índio genérico, habitante de um passado idílico e idealizado ou aprisionado na imagem amazônica. Buscamos o entendimento da categoria "índio" como uma construção social, portanto, múltipla, dinâmica e historicamente condicionada. Por fim, esta formação teórica foi planejada, metodologicamente, para capacitar o quadro docente para coordenar uma pesquisa coletiva sobre história indígena, que foi realizada pelos estudantes da Escola Diferenciada Manoel Francisco dos Santos (Historiando os Kanindé), no segundo semestre de 2011.

O cacique Sotero foi o nosso principal interlocutor. Além de cacique do grupo, ele é o organizador e mantenedor do MK. Construtor de sentidos no presente, arquiteto dos sentidos sobre o passado. Um empreendedor étnico (Barth, 2000). Além de uma rica experiência no contexto de organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) na paróquia de Aratuba, Sotero foi um dos fundadores do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), possuindo mais de quarenta anos de militância política na entidade. Entre muitos assuntos, conversamos sobre a aldeia Fernandes, a organização étnica, o movimento indígena, a caça, o MK e sua história, os significados e sentidos, individuais e coletivos, das peças e o seu processo de seleção; os métodos de preservação (modos de armazenamento e empalhamento), a documentação, a relação do espaço com a indianidade, a memória pessoal e a memória social, a intencionalidade, o espaço físico, a ação museológica indígena etc. A pesquisa sobre o MK e seu acervo ocorreu no bojo do processo de remontagem, quando já havia esquadrinhado, identificado e documentado a maior parte dos objetos.

A coleta documental aconteceu, inicialmente, com o acervo sobre o povo Kanindé salvaguardado no Centro de Documentação dos Povos Indígenas (Cedopi) da Associação Missão Tremembé (Amit). O MK possui uma grande quantidade de documentos dos mais variados tipos em seu acervo: primários, secundários, livros e apostilas. Cartas, ofícios, relatos de reuniões escolares, bilhetes, atas. Percebemos a maneira singular como os próprios documentos que estão guardados no MK são significados no horizonte de uma semântica indígena. A produção de documentos relaciona-se à escrita da história. Os "dossiês", categoria nativa com a qual denominam dois grandes conjuntos documentais são, basicamente, uma compilação de estudos, partes e capítulos de livros, sobre os Canindé do passado. Junto a este

recorte diacrônico coletado, os próprios Kanindé realizaram várias pesquisas sobre si. Foram entrevistas com os mais velhos, registros de narrativas, coleta de documentos. Este acervo documental e arquivístico foi reunido a partir das primeiras mobilizações por reconhecimento étnico (1995), constituindo-se como um importante vetor de sentidos sobre o passado. Algumas fontes documentais destacam-se: a "sesmaria aos tapuyos da Naçam Canindé", de 1734; uma cópia do documento de compra e venda da "quebrada dos Fernandes", de 1874, e uma cópia da escritura da terra, de 1884.

No final da pesquisa de campo, no início de agosto, estiveram na aldeia Fernandes dois técnicos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Após cerca de quinze anos de mobilizações visando o reconhecimento étnico, finalmente iniciava-se, formalmente, o processo de regularização fundiária dos Kanindé de Aratuba. Os técnicos Lúcio Wanderley e Francisco Pinheiro realizaram, naqueles dias, o que chamam de "Qualificação da reivindicação de demarcação territorial", uma atividade "técnica" visando qualificar e justificar a demanda, iniciada em 1996.

Junto às reflexões sobre etnicidade, estabelecemos uma aproximação com as teorizações desenvolvidas por Marshall Sahlins (1997a, 1997b, 2003 e 2008), dentre outros, sobre as relações entre história e cultura, experimentadas na busca de fazer uma ponte entre a discussão sobre etnicidade e uma antropologia histórica da ressignificação dos objetos. Este é o desafio teórico que enfrentaremos nesta dissertação.

Importantes questões referentes à relação entre objetos, etnicidade e memória, dizem respeito ao processo de seleção de objetos, à relação entre musealização e ação política, à apresentação indígena no processo de musealização, a diversidade de memórias representadas nos objetos, a relação entre as memórias sociais, os sentidos dos objetos e a construção social de fronteiras de pertencimento. Para esclarecer as distinções entre os termos "significação" e "sentido", utilizo a conceituação desenvolvida pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, para quem sentido "consagra-se ao horizonte semântico do 'nativo'", enquanto significação "serve para designar o horizonte do antropólogo – que é constituído por sua disciplina" (Oliveira, 2000, p. 22).

Na trajetória dos Kanindé fundem-se memória indígena, lutas camponesas e as mobilizações étnicas, conflitos fundiários há várias gerações e uma intricada trama familiar em torno da posse da terra, onde estão desde 1874, herança deixada através de uma escritura pública pelas gerações mais velhas.

Ao assumirem-se como indígenas Kanindé em um pequeno sítio rural do maciço de Baturité, alguns núcleos familiares atualizaram memórias herdadas – "histórias ocultas", proibidas de lembrar – presentes em boa parte da serra. Diversos fatores contribuíram para esta assunção, mas consideramos este posicionamento, acima de tudo, uma escolha coletiva elaborada a partir de uma ressignificação do passado no presente. Um ato de vontade que subverte uma história e, o que antes era negado, passa a ser afirmado e exaltado – no caso, a condição de ser e assumir ser indígena. Uma memória, latente e presente, torna-se positivada a partir das demandas da mobilização étnica, buscando o exercício de uma cidadania diferenciada. O viver no mato, o caçar e se alimentar do mato, a posse da terra, o plantar, a relação com os bichos e com a natureza em geral, se são comuns a muitas populações camponesas e sertanejas em geral, passam a ter outros sentidos e significados, articulados com a construção de uma memória social indígena que se quer lembrada e se faz presente, chamada ao terreno das disputas e conflitos de identificações sociais pela representação de sentidos sobre o tempo. Analisarei "o papel central dos objetos materiais nos processos de rememoração, que ocorrem num universo que é tanto de palavras quanto de coisas" (Meneses, 1998, p.89). O MK se constitui como um espaço estratégico para a reconstrução do passado, que reorganiza versões para uma história indígena necessária para um tempo em que "O silêncio da oficina antropológica foi quebrado por insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas" (Clifford, 2011, p. 23).

1 COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS, TEORIAS, OBJETOS

1.1 A representação sobre o "outro": índios e objetos na historiografia e antropologia cearenses

As terras que se transformaram na capitania do Siará-Grande abrigavam povos indígenas de diversas culturas e filiações linguísticas no século XVII (Pompeu Sobrinho, 1955; Studart Filho, 1962), sendo considerado um refúgio para onde migraram diversos grupos provindos das terras vizinhas, do Rio-Grande, da Paraíba e de Pernambuco (Barros, 1997). Rodeado de limites naturais (serras da Ibiapaba, Araripe e Apodi, rios Jaguaribe e Parnaíba), o Siará-Grande começou a ser invadido e ocupado pelos europeus, lentamente, no início do século XVII, com as expedições de Pero Coelho (1603) e dos padres jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira (1607) (Gomes, 2009a). Em um momento posterior, foram construídos fortins militares às margens dos rios Siará e Cocó, feitos, respectivamente, pelo português Martim Soares Moreno (1612) e pelo holandês Mathias Beck (1649) (Studart Filho, 1937; Furtado Filho, 2002; Pires, 2002).

Conflitos generalizados pela terra se deram a partir da segunda expulsão dos holandeses.[6] Na segunda metade do século XVII, as frentes de colonização portuguesa avançaram crescentemente para o interior do território, com a doação de datas de sesmarias para o estabelecimento das fazendas de gado nas margens dos principais rios (São Francisco, Jaguaribe, Açu, entre outros). No Ceará, violentos confrontos ocorreram entre nações que ocupavam estes territórios e os sesmeiros, muitos de origem portuguesa e-ou provindos de outras capitanias, com a disputa pela posse das ribeiras dos rios Jaguaribe e Acaraú e seus afluentes. Esta série de conflitos ficou conhecida como "Guerra dos Bárbaros", se estendendo, aproximadamente, até a segunda década do século XVIII (Studart Filho, 1959; Puntoni, 2002), e envolvendo

> (...) índios, moradores, soldados, missionários e agentes da Coroa portuguesa, e tiveram lugar na ampla região do sertão norte: o atual Nordeste interior do Brasil, que compreende a grande extensão de terras semi-áridas do leste do Maranhão até o norte da Bahia (ou seja, o vale do São Francisco), englobando parte dos estados do

[6] Os holandeses ocuparam a capitania do Siará-Grande por duas vezes: entre 1637 e 1644 e entre 1649 e 1654, na esteira da ocupação no Brasil colonial (1630-1654), sendo expulsos por grupos indígenas locais em todas elas, por motivações distintas (Gomes, 2009a).

> Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco (Puntoni, 2002, p. 13).

No fim do século XVII, aumentava o ritmo de ocupação das ribeiras dos rios do sertão cearense com a doação de sesmarias. Cada palmo de terra, de cada beira de rio, era disputada a ferro e fogo, por povos indígenas e invasores, como parte de um violento mundo no qual a morte era algo constante. A organização dos aldeamentos missionários na capitania do Siará-Grande, que ocorreu a partir da década de 1660 (durando até 1759), trouxe para estes espaços populações que tinham em suas memórias familiares trajetórias de sucessivas guerras e migrações forçadas. O aldeamento tornou-se lugar da resistência, e lá estes povos recriaram suas culturas, motivados por interesses políticos variados (Almeida, 2003). Outros grupos, que não foram aldeados, por exemplo, obtiveram na solicitação de sesmarias uma importante estratégia para a territorialização ao longo da primeira metade do século XVIII. Isso ocorreu com Potiguares, identificados como índios da Paupina, em 1707 e 1724 (Gomes, 2010), e com os Canindé, em 1734 (Maia, 2009). Nestes casos, "(...) a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças porque ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento de suas instituições e a significação de suas manifestações culturais" (Oliveira, 2004, p. 22).

João Pacheco de Oliveira identifica dois processos de territorialização que ocorreram com os povos indígenas do atual Nordeste: o primeiro na segunda metade do século XVII e início do século XVIII, "associado às missões religiosas", e outro, junto ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a partir dos anos de 1920 (Oliveira, 2004, p.24-26). Por territorialização entende-se o processo de reorganização social que implica "(...) a criação de uma nova unidade sócio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada; ii. A constituição de mecanismos políticos especializados; iii. A redefinição do controle sobre os recursos naturais (...)." E, por último, o aspecto que é o foco deste estudo: "(...) a reelaboração da cultura e da relação com o passado" (Oliveira, 2004, p. 22).

A criação das vilas de índios após a expulsão dos Jesuítas (1759) e a imposição do Diretório Pombalino estabeleceu medidas visando a integração dos índios na massa da população dita "civilizada", acelerando uma suposta "assimilação" (Silva, 2005).

Mesmo com a fuga dos aldeamentos e a dispersão de índios pelo Sertão, estes espaços foram transformados juridicamente em vilas de índios que, como lócus da

administração colonial, produziram ampla documentação referente aos povos que nelas viveram (Silva, 2005). Situação distinta, por exemplo, de grupos que habitaram em terras oriundas da concessão de sesmarias, para os quais são mais difíceis referências sobre suas trajetórias e processos de territorialização. Durante a organização contemporânea dos povos indígenas no Ceará, em regiões oriundas de concessões de sesmarias e de antigos aldeamentos (nos casos Tapeba, Pitaguary e Tremembé, por exemplo), surgiram povos reivindicando reconhecimento e identificando-se com o passado indígena local.

Uma atribuída "extinção", proclamada aos quatro ventos, principalmente pela Assembleia Provincial a partir da segunda metade do século XIX, afirmava que no Ceará não havia mais índios ou que estavam "dispersos na massa da população civilizada". É deste momento a invenção do termo "caboclo, identificado etnicamente como o mestiço de origem indígena", constructo ideológico que se cristalizou "como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, pela via da dominação cultural" (Porto Alegre; Mariz; Dantas, 1994, p. 21; Silva, 2008).

O estudo do século XIX torna-se crucial para a compreensão das sucessivas transformações pelas quais passaram os grupos indígenas, com a criação de novas unidades administrativas do Estado Imperial (1822-1889) e Republicano (1889) brasileiro: cidades e vilas, termos e comarcas, distritos e localidades, nos quais passaram a residir. A partir da segunda metade deste século, ocorrem três processos relacionados às dinâmicas e relações interétnicas na província do Ceará: surgiram as primeiras obras de história regional junto aos discursos políticos de negação da presença indígena e ao esbulho de terras de antigos aldeamento e vilas.

A historiografia cearense nasceu sob o signo da negação da presença indígena. Nesse processo, quatro foram as obras precursoras: "História da província do Ceará" (1850), de Tristão de Alencar Araripe; "Esboço histórico da província do Ceará" (1869, 1875 e 1895), de Pedro Théberge; "Ensaio Estatístico da Província do Ceará", de Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863 e 1864) e os escritos de João Brígido dos Santos, reunidos em "Ceará – Homens e fatos", publicado como livro apenas em 1919, mas cujos artigos e estudos foram amplamente divulgado em periódicos desde a década de 1860.

Sob gradações variáveis, esses trabalhos constituem apologias da colonização e relatos da conquista. Através de narrativas da miscigenação, dissipam os povos indígenas na "massa da população civilizada", em um momento crucial para o esbulho de terras que

sofriam os que ainda se mantinham em antigos aldeamentos e vilas, entre 1850 e 1870 (Oliveira, 2011). Neste período se iniciam os recorrentes discursos negando a presença indígena no Ceará (Silva, 2011; Valle, 2009), considerada por muitos a primeira província do Brasil imperial a anunciar a extinção de índios no seu território (Cunha, 1994). Relacionando o discurso de negação ao processo de apropriação de terras tidas como "devolutas", direcionamos o olhar para as relações entre as representações historiográficas construídas e os diferentes modos de reconhecimento e silenciamento que se alimentavam mutuamente entre imiscuídos círculos intelectuais e estratos políticos da governança imperial, articulados "(...) em torno de um projeto de uma nação una, indivisa e homogênea, num Estado etnocêntrico, com tendência autoritária e com traços claros antidemocráticos, contra as diferenças culturais e étnicas" (Reesink, 2004, p.13). Deste modo, Thomaz Pompeu de Sousa Brasil era um influente senador do Império; Alencar Araripe, político, delegado e magistrado; Dr. Théberge, funcionário do governo provincial e João Brígido, um atuante jornalista até os anos de 1920.

Perspectivas evolucionistas incorporavam-se e moldavam o projeto de construção da nação brasileira (Guimarães, 1988; Reesink, 2004), estando presentes tanto na nascente produção historiográfica quanto nos discursos e documentos da Assembleia Provincial, uma das principais instituições construtoras da negação da presença indígena no Ceará. Recheada de estereótipos e baseada em critérios de reconhecimento raciais e biológicos, a importância da obra destes pioneiros, em vistas do contexto social e filosófico em que viveram, consiste nas possíveis interpretações acerca de suas abordagens e na análise dos documentos coligidos e publicados, sob novas perspectivas. Fundamentavam-se nas teorias evolucionistas predominantes que prenunciavam como certa uma iminente extinção dos "povos primitivos" em todo mundo. No entanto, contraditoriamente, davam notícias históricas sobre os índios no período colonial, nas vilas e durante todo o século XIX. O discurso cientificista de cunho historiográfico concebia as populações indígenas como um impasse à colonização, nos fornecendo elementos para a compreensão da "(...) concepção que se tinha dos mesmos na segunda metade do século XIX" (Pinheiro, 2002, p. 21).

Estas narrativas revelam concepções sobre o índio na formação do Brasil, que constroem imagens inexpressivas de povos e nações que foram protagonistas dos processos sociais que vivenciaram, balizando suas construções entre a idealização do romantismo (mais forte na literatura indianista) ou, principalmente, a do primitivo em processo de extinção, do evolucionismo (Oliveira, 2005, 2011).

Embora de modo distinto, estes intelectuais filiavam-se ao projeto nacional levado a cabo pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB): erigir uma história para a nação que a posicionasse no *ranking* das civilizações ocidentais. "Ao definir a Nação brasileira enquanto representante da idéia de civilização no Novo Mundo, esta mesma historiografia estará definindo aqueles que internamente ficarão excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros" (Guimarães, 1988, p. 7). Estas populações teriam seu lugar, mas não como protagonistas. Tornava-se necessário contar a trajetória dos grupos étnicos que habitavam desde a capitania até a província, como parte constitutiva da história da nação brasileira, e não como uma trajetória com sentidos próprios. "Esta historiografia definirá a Nação brasileira, dando-lhe uma identidade própria capaz de atuar tanto externa quanto internamente. No movimento de definir-se o Brasil, define-se também o 'outro' em relação a esse Brasil" (Guimarães, 1988, p. 6).

Destacamos quatro grupos de intelectuais que realizaram estudos indígenas, classificados cronologicamente e por afinidades temáticas e teóricas. Os precursores, que produziram obras entre 1850 e 1887; a primeira (1887 a 1920, aproximadamente) e a segunda (1920 a 1960, aproximadamente) gerações do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC); e a produção contemporânea, pós-1980, a partir das universidades, vinculados a programas de pós-graduação em Antropologia, História e Sociologia, principalmente (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994; Oliveira, 2004; Silva, 2005).

Neste processo, um arcabouço teórico de pretensões universais é apropriado, alojando-se em cada época e realidade social. Metodologicamente, selecionamos trechos de obras de referência da historiografia e antropologia cearenses. Como a cultura material atribuída aos indígenas foi significada à luz destas representações construídas?

As primeiras duas gerações de historiadores detinham um viés mais histórico que antropológico, no sentido de que trabalhavam, em sua maior parte, com arquivos documentais para a escrita da História, sem um corte sincrônico para análise social. O relato do Dr. Théberge possui um diferencial ao relatar conversas com indígenas. Suas análises fundamentavam-se, basicamente, numa perspectiva evolucionista. Construíam representações sobre o passado e presente, mas estavam mais próximas do que consideramos História tradicional (positiva, metódica, pátria, elitista e dos grandes feitos, datas e heróis) do que da Antropologia (como estudo do "outro", das diferenças, da sociedade, da cultura ou, até mesmo, do "primitivo", para usar um termo caro à época).

Segundo uma perspectiva evolucionista, a humanidade passaria necessariamente por estágios universais e unilineares de evolução e desenvolvimento, da selvageria à barbárie, "progredindo" para a civilização (Morgan, 2005). Neste caso, a sociedade europeia seria a expressão máxima do processo civilizatório. "Os critérios para essa divisões eram principalmente técnicos: seus 'selvagens' eram caçadores e coletores, o 'barbarismo' estava associado à agricultura e a 'civilização' à formação do Estado e à urbanização" (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 30). Assim, fadados à extinção, os "selvagens", povos indígenas ao redor do mundo, tinham suas artes, linguagens e culturas desaparecendo, suas instituições se dissolvendo. Frente a este iminente e inevitável desígnio, Lewis Henry Morgan (1818-1881), na apresentação de "Ancient society" (A sociedade antiga), de 1877, obra seminal para a síntese de sua proposta evolucionista, aconselhava "fortemente aos americanos para que entrem nesse amplo campo e colham sua abundante seara" (Morgan, 2005, p. 47), pois era uma "tarefa crucial documentar a cultura tradicional e a vida social desses nativos antes que fosse tarde demais" (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 29-30).

Tristão de Alencar Araripe nasceu na vila do Icó em 1821. Era neto de Bárbara de Alencar (líder da revolução de 1817) e primo do escritor José de Alencar (Pinheiro, 2002, p. 8). Escreveu a "História da província do Ceará" (1850), a primeira obra do gênero, na qual afirmava que "a índole do indígena é antipática aos princípios da civilização européia; e jamais podiam frutificar os esforços empregados para reduzir as hordas silvestres à vida civilizada" (Araripe *apud* Pinheiro, 2002, p. 20). O segundo capítulo da obra é denominado "As tribos indígenas, conquistas e aldeiamento das mesmas e seu estado presente", no qual descreve o passado indígena do Ceará, a localização dos grupos, seus modos de vida, a sua conquista, por fim avaliando a situação étnica até o momento em que se encontrava, meados do século XIX. Nesse momento,"(...) o universo da erudição historiográfica estava assentado em círculos de saber ainda não organizados no moldes da universidade, mas gravitando em torno de agremiações científicas e literárias elitistas, inspiradas na tradição das luzes" (Silva Filho, 2002, p. 110). Alencar Araripe, além de membro do IHGB, foi chefe de polícia e deputado pelo Ceará e presidente da província do Rio Grande do Sul, ocupando outros cargos públicos na Monarquia, na magistratura e na política (Pinheiro, 2002, p. 8).

Sua narrativa histórica inicia-se com a chegada do colonizador no Brasil e no Ceará, seguido dos termos de ocupação e administração implementados. "(...) em 1660 ou logo depois começaram essas excursões, vindo os colonos encontrar apoio a algumas tribos

indígenas, a quem patrocinavam e favoreciam, destruindo a tribo adversa" (Araripe, 2002, p. 40). O indígena, quando não apresentava um empecilho ao europeu, contribuía positivamente em sua empresa colonizadora ao combater outros povos, como se isto nada significasse em seu horizonte semântico. Para Araripe, os povos indígenas faziam parte de tribos ao redor do mundo que foram deixadas para trás na corrida para o progresso. Estes povos representavam também um estágio de desenvolvimento anterior já ultrapassado pelos que haviam alcançado os patamares da civilização, daí a importância de seu estudo. "Segue-se daí que a história e a experiência das tribos indígenas americanas representam, mais ou menos aproximadamente, a história e a experiência de nossos próprios ancestrais remotos, quando em condições correspondentes" (Morgan, 2005, p. 46).

Araripe não reconhecia a diversidade dos grupos étnicos, ao considerar que "entre si não divergissem muito em costumes", ou mesmo, que "São todos da mesma raça os indígenas cearenses" (Araripe, 2002, p. 54 e 58). Multiplicam-se os adjetivos pejorativos e os termos de inferioridade acerca de seus modos de vida: "dóceis", "pacíficos", "inofensivos", "bravios", "valentes e guerreiros", "insubmissos", "ferocíssimos", "embrutecidos pela ignorância", "fracos de ânimos", "sem governo" etc.; concomitantes com uma exacerbada exaltação da "raça inteligente que domina a menos feliz na força das faculdades" (Araripe, 2002, p. 64). Percebe-se o lugar social onde se localiza seu discurso, que possui um forte sentimento de superioridade em relação ao "outro". "Os fatos humanos indicam que a raça caucásica promete absorver as demais raças", por conta de "sua imensa energia e vasta inteligência" (Araripe, 2002, p.59).

Em termos raciais, se estabelecem hierarquias por conta das diferenças, sobretudo relativas aos estágios de evolução social. Segundo ele, naquele momento, a população indígena no Ceará seria "*(...)* insignificantíssima, e tem quase totalmente desaparecido", assim como em toda América, argumenta (Araripe, 2002, p. 61). Antecipava "cientificamente", a previsão de que, em breve, os índios estariam extintos, o que se efetivaria nas décadas subsequentes apenas nos discursos de grupos políticos dominantes (Silva, 2011; Valle, 2009a), isto porque muitos grupos indígenas resistiam em reclamar a usurpação de suas terras, como os de Paupina (Messejana), até a década de 1860 (Gomes, 2010), e os Paiacus, em Pacajus, até 1915 (Bezerra de Menezes, 1916; Valle, 2009). Realidade social e representações

sociais,[7] sobre os indígenas são duas facetas a serem exploradas a partir do confronto entre o material empírico (etnográfico e documental) e a produção historiográfica.

Por representação, compreendemos os "(...) diversos tipos de apreensão de um objeto, efetuado de modo intencional" (Vieira, 1993, p.92). Na esteira da reflexão de Nicolau Sevcenko, destacamos que toda representação seria, na verdade, uma "reapresentação" formada pela "(...) percepção e recorte daquele segmento específico da realidade" e a "(...) sua interpretação e tradução nos termos dos códigos simbólicos e expressivos peculiares ao meio cultural ao qual pertence o agente desse ato de representação" (Sevcenco, 1993, p.100).

Em sua obra, Araripe representa os indígenas sempre descontextualizados e ridicularizados, em seus sentidos e significados. Assim se referia às pinturas corporais, ao uso de adornos, às rezas e curas dos pajés, às habitações e aos modos de caçar e pescar, suas festas, suas línguas e o Toré. Em comum, o sentido depreciativo e inferiorizante, demonstrativo de uma sempre justificada superioridade do modo de vida e das virtudes cristãs e ocidentais sobre as dos povos que aqui habitavam. História da Província do Ceará é o primeiro relato da conquista local: narra a saga dos "heróis" jesuítas, as expedições militares e as guerras movidas pelos colonos contra os "*selvagens*", os princípios da catequização e da organização administrativa (capitania, vila, província). Enfim, a expulsão dos índios de seu território e o estabelecimento do mundo ocidental e cristão, sob os escombros de uma ordem derrotada, decadente e inferior. "E*xtintos*". Segue-se o epitáfio:

> Outrora numerosos, bárbaros e errantes, depois tirados das brenhas e fixados nas aldeias pela catequese e doutrina dos padres, foram os mesmos indígenas posteriormente devastados pela cobiça dos colonos e hoje estão reduzidos a número insignificante e confundidos na massa geral da população sem formar classe distinta na sociedade brasileira (Araripe, 2002, p. 90).

[7] "Representações sociais é um termo filosófico que significa a reprodução de uma percepção retida na lembrança ou do conteúdo do pensamento. Nas Ciências Sociais são definidas como categorias de pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a. Enquanto material de estudo, essas percepções são consideradas consensualmente importantes, atravessando a história e as mais diferentes correntes de pensamento sobre o social" (Minayo, 1994, p.89). Representação social é um conceito imensamente explorado por várias disciplinas que debatem as relações entre as construções simbólicas e a realidade social, na qual destacamos pelo menos quatro autores fundamentais, em teoria social: E. Durkheim (relacionadas aos fatos sociais, como "representações coletivas" que categorizam o pensamento através do qual a realidade se expressa), M. Weber (vinculada à noção de "visão de mundo", enquanto ideias e juízos de valor dos indivíduos que significam a realidade), A. Schultz (ligada à noção de "senso comum" e formado por "abstrações, formalizações e generalizações" usadas cotidianamente (Minayo, 1994, p.95); e K. Marx (as representações, assim como ideias e pensamento, enfim, a "consciência", são determinadas pela base material da sociedade) (Minayo, 1994, p.98).

Ao lado do Senador Pompeu, Tristão de Araripe destaca-se pela "aplicação de métodos científicos de pesquisa histórica" (Barbosa, 2001, p. 10), antenados com o desenvolvimento da ciência histórica alemã, em busca de uma crítica apurada das fontes, ao modelo rankeano (Reis, 1996). Este processo possibilitou à História galgar patamares mais elevados entre as ciências humanas, ao estabelecer uma metodologia de pesquisa baseada na crítica "aos documentos oficiais coevos, de cuja exatidão não devemos duvidar", os únicos capazes de possibilitar o conhecimento da história "verdadeira" (Araripe, 2002, p. 57). Para esses historiadores, "A história científica seria produzida por um sujeito que se neutraliza enquanto sujeito para fazer aparecer o objeto. (...) procurará manter a neutralidade epistemológica (...); os fatos falam por si (...); existem objetivamente" (Reis, 1996, p. 13).

João Brígido dos Santos, combativo jornalista até os anos de 1920, adotou uma "linearidade factual e personalista e que tem na história política seu principal motivo, numa sucessão cronológica de personagens e acontecimentos" (Barbosa, 2001, p. 11). Muitos aspectos de sua obra foram superados pelo aprofundamento da pesquisa histórica e documental levada a cabo pelas gerações posteriores, mas o autor realizou estudos influentes à época em que escreveu. Entre esses destacamos o "Resumo Cronológico da Província do Ceará" (1864). Tratando das frentes de ocupação colonial no Ceará, Brígido escreveu duas importantes crônicas da colonização portuguesa (Crônica do Jaguaribe e do Quixeramobim), nas quais narrou a saga, a coragem e a valentia de famílias e potentados para o estabelecimento de fazendas de gado nas margens destes dois importantes rios do Sertão cearense ao longo do século XVIII (Brígido, 2001). Afirmava que "A medida que se desenvolvia a criação de gados nas margens do Jaguaribe, a população formada ali ia-se difundindo pelas suas nascentes, até os Inhamuns, e pelos seus tributários (o Banabuiú, o Quixeramobim, o Riacho do Sangue), até as suas cabeceiras" (Brígido, 2001, p. 162). Estas frentes coloniais depararam-se com populações indígenas provindas de décadas de guerras e migrações forçadas, após os combates mais violentos da "guerra dos bárbaros" em meados do século XVIII (Puntoni, 2002).

Se por um lado, Brígido iniciou sua História com as primeiras tentativas de colonização e a narrativa da conquista; por outro, Théberge dedicou o primeiro capítulo à localização dos grupos indígenas e à diversidade cultural dos povos que aqui viviam antes da chegada dos europeus, enquanto Araripe reforça uma homogeneidade cultural.

A presença indígena é ressaltada, porém não reconhecida, na obra de Pedro Théberge, médico francês que viveu na vila de Icó entre 1845 e 1864. Além do recurso às fontes documentais escritas (arquivos de câmaras, de igrejas matrizes, cartórios e repartições públicas, muitas delas transcritas), a pesquisa do Dr. Théberge também ocorreu a partir de sua passagem por diversos pontos no interior da Província, como a Ibiapaba, os Inhamuns e Cococi, antigas povoações com significativa presença indígena. Em um momento da obra, o médico afirmava dialogar com índios, em outros momentos, que aquelas populações "Todas ellas desappareceram completamente, ou pela perseguição dos invasores, ou pelos effeitos de nossa civilisação que não convinha a sua natureza" (Théberge, 2001, p. 7). Théberge conversava com populações por ele declaradas extintas alhures: "Por vezes me tenho encontrado com índios no estado vagabundo pelo interior das florestas" (Théberge, 2001, p.14). Em 1848, "(...) perguntando a um índio que apparelhava frechas na minha presença a razão d'esta disposição, e porque motivo não deitava as pennas parallelamente ao eixo: respondeu-me que esta disposição era necessária para que ellas não desviassem da direcção que se lhes dava" (Théberge, 2001, p.9). Objetos de caça e guerra, os arcos e flechas estavam presentes naquele contexto. Como entender este não reconhecimento, ou melhor, em que ele se pautava?

Pedro Théberge dá uma ênfase diferenciada aos grupos indígenas, e seus relatos sobre contatos travados com os índios deixa-nos entrever a forte presença indígena na província. O "Esboço histórico da província do Ceará" foi realizado com o objetivo de sistematizar "(...) uma chronologia dos acontecimentos mais importantes da província" (Théberge, 2001, p. XI). Intitulado "Dos índios que habitavam o Ceará: seus usos e costumes", este capítulo da obra do francês trás importantes notícias sobre o modo de vida dos grupos étnicos, diferenciando a localização dos mesmos antes e após a invasão europeia.

Théberge reconhecia diferença entres os grupos, afirmando que "As nações e tribus tinham cada uma o seu nome próprio" (Théberge, 2001, p.3) e enumerando aquelas das quais conseguiu coligir informações. Ainda segundo o autor, "além d'estas tribus, muitas outras viviam no interior, as quaes nunca foram bem conhecidas dos colonos" (Théberge, 2001, p.6). Seriam os povos não-tupi, nações de costumes distintos, chamados comumente de "tapuias". No Ceará, destacavam-se as nações Tarairiú e Kariri no sertão, e Tremembé no litoral norte.

Nas vezes em que destaca de suas conversas trechos das falas dos índios, Théberge deixa-nos entrever a percepção de como as crenças religiosas impostas eram reinterpretadas pela cosmologia nativa. Quando se refere aos Pajés, "espécies de sacerdotes, ao mesmo tempo feiticeiros e curadores", escreve que

> Os mais espertos tinham torcido o christianismo á seu jeito, e anunciavam que do mesmo modo que Deus havia encarnado em uma mulher branca, havia também de um dia se encarnar no ventre de uma índia, e então esta raça regenerada havia de prevalecer aos brancos, e lançá-los para fora de seus domínios (THEBERGE, 2001, p. 8).

Há uma similaridade entre este discurso e o transcrito por Alencar Araripe, que afirma que os índios não possuíam religião, mas que seus pajés discorriam acerca dos mistérios cristãos, dizendo que "(...) o mundo tomaria nova posição e que então os tapuias seriam senhores dos homens brancos; porque não devendo a encarnação aproveitar somente a estes devia, (...) o mesmo Deus encarnar no ventre de uma virgem índia e então receberiam todos os índios com gosto o batismo" (Araripe, 2002, p. 65).

Entre as variadas temáticas abordadas por Théberge, destacamos a língua, a distinção entre Tupis e Tapuias, guerras, chefia, aldeamentos, armas, noção de propriedade, casamento, agricultura e alimentação, povoações, bebidas e festas, antropofagia, organização social e cultura material, o horror ao trabalho e ao que nos parece indício de uma "inconstância da alma selvagem" (Castro, 2002). "Tinham propensão para aceitar o que se lhes ensinava. (...) Aceitavam com facilidade (...), e com a mesma facilidade o esqueciam" (Théberge, 2001, p.7-8). Pistas esparsas sobre a cosmologia indígena aparecem quando informa que eles diziam "que no centro da terra existiam aldeias, para onde iam seus mortos viver na abundância e no descanso" (Théberge, 2001, p. 8). Muitas temáticas abordadas pelo autor se tornarão fundamentais nos estudos posteriores da Antropologia. É notável uma maior atenção à alteridade e aos aspectos da cultura dos indígenas na obra de Théberge em relação aos outros três autores. Descreve a presença de vestígios cerâmicos, afirmando que em "muitas partes tem-se encontrado, em lugares novamente explorados, colecções d'estas vasilhas (Théberge, 2001, p.11). Conta que

> As bebidas fermentadas eram conservadas em grandes vasilhas de barro (...). Na serra da Ibiapaba vi n'um ermo, em cima da chapada, uma grande reunião d'estas vasilhas, que evidentemente foram dos índios, porque achavam n'um lugar onde os colonos não haviam ainda penetrado (...). Notava-se alli amontado um notável número d'ellas, de forma diversa e de maior ou menor capacidade. (...) Ainda hoje existem no mesmo lugar muitas, que não se podem extrair por causa do seu grande peso, e da descida da Serra, que não permite transportal-as; os moradores do Cococi,

> porém, tem trazido para suas casas as mais maneiras, e vi muitas que servem de banheiro (Théberge, 2001, p.11).

Nos Inhamuns, Dr. Theberge havia encontrado "(...) vestígios de uma aldeia fortificada, formada toda em roda, na sua entrada, existe uma muralha de grossas madeiras, no recinto encontram-se caveiras já muito antigas, cujas formas me deram a conhecer claramente que eram de índios" (Théberge, 2001, p. 11-12). Adquiria objetos reconhecidamente provindos de grupos indígenas, como alguns artefatos líticos, como dois machados de pedra e enfeites, segundo conta,

> "Fiz aquisição de dous d'estes machados, sendo as pedras d'elles da natureza d'essa a que o vulgo chama de corisco. Uma tem a forma de cunha, com um chanfro colliforme na sua extremidade grossa; e para com Ella formarem o machado, rachavam um pedaço de pão, e na rachadura adaptavam o collo d'ella, apertando em seguida com cipós as duas partes d'essa rachadura, adiante e atráz da pedra. (...) adquiri outras pedras da mesma qualidade, mas de formas variadas, as quaes sendo em geral pequenas, me parecem mais proprias para enfeites ou distinctivos do que para outros quaesquer usos (Théberge, 2001, p.12).

Deste modo, mesmo não os reconhecendo, registra a presença indígena, nos fornecendo informações que permitem conhecer a vivacidade da produção de objetos pelos povos indígenas no Ceará em pleno século XIX.

1.1.1 Os intelectuais do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC) – 1887

> Sob a liderança de Guilherme Studart, tem início uma fase intensa de pesquisas baseadas em quase 2.000 manuscritos inéditos, recolhidos pelo Barão de Studart nos arquivos de Portugal, Espanha, França, Holanda e Itália, além de arquivos nacionais, provinciais e municipais (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994, p. 23).

O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará reuniu a elite intelectual que, antenada com a proposta de escrita da história da nação difundida a partir do IHGB, se propôs a escrever as datas e os fatos da história do Ceará. Mesmo sem mudanças radicais no paradigma teórico, os intelectuais fundadores do IHGAC direcionavam um tratamento metodológico diferenciado aos documentos, a partir de rigorosas críticas à sua veracidade. Uma importante busca às fontes possibilitou a realização de novas pesquisas sobre a temática indígena, ainda não esgotadas perante a quantidade, variedade e qualidade dos documentos. O grupo formado em torno do IHGAC estava imbuído de uma maior preocupação com a cientificidade que os precursores da historiografia cearense, e muitos

daqueles primeiros trabalhos foram superados por conta do aparecimento de fontes inéditas e novas abordagens.

Destacamos três autores representativos da produção sobre a temática indígena, a partir do surgimento do IHGAC: Paulino Nogueira (1887), Antônio Bezerra de Menezes (2009) e o Barão de Studart (2001). Entre as temáticas abordadas por eles, destacamos: o vocabulário indígena, a catequese e aldeamento, as aldeias e vilas indígenas, os topônimos, os sistemas de parentesco etc. Percebemos uma maior diversidade e aprofundamento nos estudos de temáticas específicas, formatados em monografias, artigos, edição de documentos e transcrição de discursos e palestras, cada um deles constituindo estudos específicos, representativos de suas predileções teóricas e intelectuais. O Barão de Studart foi a figura mais proeminente deste grupo. Segundo ele,

> Forneço factos e os constato, relembro aspectos e caracteres, fórmas, tonalidade, faço uma sementeira de reminiscência, junto o disperso, firmo o fluctuante, prendo o erradio ou fugitivo, integro coisas movediças, aponto para a imitação exemplar de honradez e civismo. Si, (...) a história toda se reduz por si mesma com facilidade à biographia de alguns indivíduos fortes e apaixonados, creio ter ajuntado alguns subsídios accumulando pedras seleccionadas para o magnífico templo da história cearense (Studart *apud* Amaral, 2002, p. 39).

Médico por formação, de descendência inglesa, Studart foi integrante de diversos sodalícios locais, nacionais e internacionais, deixando vasta obra, da qual destacamos "Datas e fatos para a história do Ceará*"* (três tomos, a partir de 1896), no qual coligiu documentos variados e teceu uma cronologia detalhada da história do Ceará. Em sua magnífica obra, busca "A construção do sentimento de pertença coletiva, como a noção de pátria estimulada pela glorificação do herói ou mártir (...)" (Amaral, 2002, p. 40). Dois aspectos epistemológicos desta obra merecem destaque: a proposta de "(...) consignar a verdade rigorosa dos factos e das datas da Chronica Cearense" e proceder à publicação dos "respectivos documentos" (Studart, 2001, p. 1). Representativo de um método histórico e de uma prática historiográfica, as datas e os fatos selecionados pelo Barão sobre os índios no Ceará revela concepções que fundamentam as representações desta geração, principalmente no que se refere à valorização de "(...) sentimentos que irão contribuir para a formação da nacionalidade, tais como o civismo, o patriotismo ou o culto aos heróis do panteão nacional", contribuindo para a escrita de uma "história do Estado" (Amaral, 2002, p.44).

Vamos aos fatos. 1603: expedição do português Pero Coelho. 1607: expedição missionária jesuítica. 1608: assassinato dos padres por índios Tocarijús na Serra da Ibiapaba.

Três das primeiras datas eleitas à história são ilustrativas do tipo de representação construída sobre os indígenas. “Os índios Tocarijús, da Serra da Ibiapaba, assaltam a missão dos padres Jesuítas. Morre com o craneo despedaçado Francisco Pinto, e foge seu companheiro de apostolado para aldeia do Ceará e d’ahi para o Rio Grande e Recife” (Studart, 2001, p. 6). Truculentos e ferozes, mesmo representados como insubmissos, os índios eram tratados como apêndices desta história. A insubmissão tornou-se ferocidade, e não, altivez.

Desnecessário afirmar que os protagonistas eram europeus. Aos indígenas, apesar dos importantes documentos coligidos, restava o papel de empecilhos ou auxiliares à colonização. Estas obras são prioritariamente apologias da colonização, da conquista da terra e da extinção dos índios, numa história contada a partir do ‘descobrimento’ e do olhar conquistador. Apesar de partirem das mesmas concepções evolucionistas, cada um destes autores articulava seus discursos distintamente a partir de seus lugares sociais na intelectualidade cearense do fim do século XIX, construindo diferentes representações sobre o papel e a ação dos povos indígenas na história. Todos esses pesquisadores tomaram parte nas atividades do IHGAC, que editou uma revista anual onde eram publicados diversos estudos sobre a temática indígena, principalmente através de artigos, mas também de livros, publicação de documentos históricos e relatos de viagens.

A partir da década de 1920, perspectivas eminentemente antropológicas começaram a ser articuladas aos objetos e ferramentas analíticas utilizados para abordar a problemática indígena no Ceará. O pano de fundo para os estudos destes intelectuais era o campo de pesquisa social no Ceará, nos anos 1930-40-50, imerso de distintas perspectivas teóricas e opções metodológicas, destacando-se os vieses folclorista, histórico e antropológico. Os importantes estudos de Thomaz Pompeu Sobrinho (1939, 1940, 1945, 1951, 1952), Carlos Studart Filho (1931, 1932, 1959, 1961, 1962, 1963) e Florival Seraine (1947, 1946, 1955) aprofundaram as análises sobre a história indígena sob uma perspectiva antropológica. Esses pesquisadores são os mais representativos por conta do volume, qualidade e inovação teórica (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994). No entanto, era predominante entre os círculos intelectuais a visão de que os índios no Ceará haviam desaparecido desde fins do século XIX. Estes pesquisadores passaram a buscar, nos índios do passado, representações que abordassem sua cultura, modos de vida e de resistência.

Não despontava no horizonte conceitual destes pesquisadores a presença de grupos étnicos no estado. Constituíam, baseados em seu arcabouço teórico evolucionista, um

"modo de reconhecimento" – "forma como coletividades e pessoas indígenas seriam percebidas e registradas pela sociedade colonial e, depois, nacional" – que omitia esta presença (Oliveira, 2011, p. 12). Esta geração de intelectuais acreditava que os povos indígenas haviam sido "extintos" no Ceará, através de um secular processo de 'aculturação' e 'miscigenação'. Apesar de superarem um etapismo determinista, provindo de uma perspectiva evolucionista, os olhares desses pesquisadores para as questões étnicas ainda estavam direcionados por uma visão assimilacionista ou, quando muito, culturalista, portanto, vendados para o reconhecimento da secular trajetória de resistência, permanência e diversidade dos povos indígenas no Ceará. "O discurso oficial e os dos mais destacados intelectuais, convergiam a este respeito: não existirem mais índios, apenas remanescentes, cujas manifestações culturais podiam ser estudadas como folclore" (Oliveira Júnior, 1998, p. 11). Assimilação, neste caso, "significa a perda da identidade étnica, que os 'índios' deixem de ser 'índios' (Reesink, 2004, p. 4).

Diferente de Thomaz Pompeu Sobrinho, que direcionou seu olhar antropológico para a história indígena, Florival Seraine optou pela pesquisa de campo, visitando *in loco* os Tremembé. Sua abordagem sincrônica analisava aspectos da vida dos "remanescentes" como sobrevivências folclóricas deixadas por seus antepassados, como é percebido no artigo "Sobre o Torém (dança de procedência indígena) (1955). Nesse artigo o autor fala de suas pioneiras pesquisas de campo, quando esteve entre os Tremembé, em Almofala, nos anos de 1940-50. A partir dessa experiência, escreveu alguns artigos onde expôs suas concepções, teorias e métodos. O registro e a análise do Torém foi a maior contribuição de Seraine para os estudos sobre os índios no Ceará (1955 e 1977) e sua forma de apreensão da dança pode nos revelar aspectos da perspectiva teórica de sua época, na qual o pessimismo de uma abordagem folclórica o conduz a percebê-lo como estando em "vias de desaparecimento". Esta perspectiva, assim como também a de se considerar as mudanças culturais sob a ótica das perdas, essencializa e naturaliza condições e modos de ser dos povos indígenas (Valle, 2005, p. 197; Oliveira, 2004).

Situamos as representações sobre os índios feitas por estes pesquisadores no limite entre uma abordagem "antropológica" e uma abordagem "folclórica", articulando mutuamente estes dois olhares em sua análise (Gomes, 2011). O Torém era considerado um folguedo, um dança folclórica ou mera sobrevivência cultural. "Além de ser uma visão estática da cultura", a abordagem de Seraine "sugeria a continuidade de um 'modo de ser'

indígena que se mostrava presentemente diluído por traços cada vez mais 'aculturados '" (Valle, 2005, p. 197).

"São bem nítidos os traços indígenas nos habitantes de Almofala. Nos arredores dessa localidade ainda há quem cace e pesque com arco e flecha, ao modo de selvícolas" (Seraine, 1950, p. 11). Esta descrição possibilita refletir sobre as articulações entre pressupostos teóricos e a compreensão que Seraine faz das transformações culturais e permanências de determinados traços físicos e práticas culturais vinculadas a objetos (arco e flecha), consideradas "indígenas" (numa perspectiva ao mesmo tempo biológica e culturalista), e relacionadas a um modo de vida e a um tipo físico naturalizado. Mais uma vez, como em Théberge, arco e flecha estão presentes, mas não o reconhecimento étnico. Se sinais diacríticos, enquanto construções sociais são historicamente sujeitos a mudanças de acordo com os diferentes modos de reconhecimento, "(...) carregam e expõem a diferença", fazendo com que "(...) a identificação seja um processo contextual, não um estado fixo e rígido. Os sinais diacríticos não são pré-determinados (...)" (Reesink, 2004, p. 5-6). O uso da arma não bastava ao reconhecimento da alteridade pois, como fora compreendido por Theberge, ao utilizá-lo, aquele indivíduo estaria "ao modo de", mas não seria um "autêntico" indígena.

Na obra de Pompeu Sobrinho, por exemplo, são praticamente desconhecidos estudos sincrônicos sobre populações indígenas no Ceará. Por que? Acreditamos que inexistia uma perspectiva teórica que reconhecesse a presença destas populações por conta da predominância de um olhar assimilacionista para o processo de transformações pelos quais passaram. Em trecho do Proêmio da sua principal obra, "Pré-História Cearense" (1955), o autor exibiu as predileções teórico-metodológicas difusionistas do seu olhar, quando escreveu, acerca do processo de análise dos objetos, que

> (...) os elementos das diversas coleções devem ser descritos, classificados e depois devidamente comparados, a fim de que seja possível surpreender as correlações, parentescos ou filiações, e também, muitas vezes, os caminhos ou vias pelas quais transitaram certos destes elementos culturais ou se distribuíram no espaço. Isto se relaciona com a utilíssima exigência do método, que adotamos ou tentamos seguir com o rigor compatível com as circunstâncias. Consiste na distribuição geográfica dos fatos culturais, visando especialmente facilitar as imprescindíveis comparações, que devem ser estendidas dentro de áreas adequadas, descobrir migrações de elementos e apanhar de modo mais satisfatório e mais facilmente correspondências e correlações, continuidade no espaço entre presumidos ou reais centros de dispersão ou origem (Pompeu Sobrinho, 1955, p.VII).

Em 1951, Thomaz Pompeu Sobrinho publicava na Revista do Instituto do Ceará (RIC) o artigo "Índios Tremembés". Numa dupla essencialização acerca do 'ser indígena', Pompeu Sobrinho reconhece seu tipo físico, mas despreza sua identidade étnica por conta da aculturação. O texto exibe detalhes históricos e etnográficos pincelados de cronistas coloniais: inimigos dos Tupi, habitavam entre as praias do Ceará e Maranhão e apresentavam uma cultura de pesca com arpão (Pompeu Sobrinho, 1951). Apesar do registro sobre este povo remeter às primeiras notícias sobre a América do Sul, o autor ignorou as possibilidades para o conhecimento de sua "etnologia" e "etnografia", o que denuncia seu não reconhecimento dos 'descendentes' enquanto 'legítimos' Tremembé. De orientação histórica e utilizando um arcabouço conceitual da Antropologia, sua abordagem denota uma opção culturalista que prima por uma etnologia assimilacionista das perdas.

Neste artigo, Pompeu Sobrinho refere-se às pesquisas de Seraine e Carlos Estevão de Oliveira,[8] apontando-os como detentores de valiosas informações sobre os "descendentes" ou "remanescentes" dos antigos Tremembé. Carlos Estevão mantinha extensa lista de contatos imbuídos em pesquisas antropológicas entre os povos indígenas da Amazônia, entre eles, Curt Nimuendajú. Fazia registros, visitando grupos indígenas, fotografando e coletando informações e objetos para a formação de coleções etnográficas, tanto a sua, particular, quanto a do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém (Athias, 2011; Secundino, 2011).

Carlos Studart Filho possui uma vasta produção sobre indígenas no Ceará. Contribuiu com doações particulares para a formação da coleção etnográfica de Thomaz Pompeu Sobrinho. Entretanto, nos deteremos em Pompeu Sobrinho e Florival Seraine por conta da relação deles com o Dr. Carlos Estêvão de Oliveira. A partir das pesquisas dos três, apontaremos caminhos interpretativos para refletir sobre a relação entre a formação de coleções etnográficas, o campo teórico da antropologia e as representações e "modos de reconhecimento" (Oliveira, 2011) dos povos indígenas do Nordeste.

[8] Advogado, poeta e folclorista pernambucano. Segundo Renato Athias, "Carlos Estevão de Oliveira iniciou sua carreira como funcionário público em Alenquer, no estado do Pará, e exerceu o cargo de diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) entre os anos de 1930 a 1945; esta última função é certamente a mais importante de sua carreira pública no Pará. Após quase quinze anos à frente do MPEG, Carlos Estevão solicitou o seu afastamento temporário da diretoria por motivo de saúde. Pretendia vir a Pernambuco tratar de sua saúde e rever os familiares. Em dezembro de 1945, seu estado de saúde piorou durante a viagem, que estava sendo realizada de navio. Carlos Estevão, a esposa Maria Izabel e a filha Lygia desembarcaram em Fortaleza, Ceará, e hospedaram-se na casa de Antonio Carlos, filho mais velho de Carlos Estevão, médico e chefe do Serviço de Piscicultura do Nordeste. Carlos Estevão tinha problemas cardíacos e, percebendo o agravamento da doença, interrompeu a viagem a Recife, vindo a falecer em Fortaleza, no dia 5 de junho de 1946". Disponível em http://blog.etnolinguistica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html . Acessado em 31 de janeiro de 2011.

Na obra de Thomaz Pompeu Sobrinho, abundam estudos temáticos diversos, sobre linguística, sistema de parentesco, geografia humana, craniometria, toponímica. “A Pré-História cearense” (1955) “analisa o povoamento Pré-colombiano da América e do Nordeste, especialmente do Ceará” (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994, p. 26), tratando de grupos linguísticos, arqueologia e cultura material. O autor formou uma coleção etnográfica prioritariamente amazônica, ainda pouco investigada. Acreditamos que uma coleção de objetos retrata “a história de uma parte do mundo e, concomitantemente, a história e a realidade do colecionador e da sociedade que a formou” (Ribeiro e Van Velthen, 1992).

A grande maioria dos objetos vem de etnias localizadas nas regiões da Amazônia e Centro-Oeste do Brasil – com exceção de alguns provindos de indígenas no estado do Maranhão e um uru dos Tremembé. Isto é sintomático, sabendo que no século XX a presença indígena no Ceará e em grande parte do Nordeste era ignorada pelo Estado brasileiro. São objetos de etnias como os Karajá (GO, MT, PA e TO), Kaxinawa (AC), Apalai-Wayana (PA), Urubu-Kaapor (MA e PA), Kanela (MA), Apiaká (MT), Mundurukú (PA), Bororo (MT), Javaé (GO e TO) e outros, de etnias do alto rio Uaupés. Tão importante quanto conhecer a formação desta coleção de objetos, é refletir acerca das representações construídas com a musealização de braceletes, maracás, colares, pulseiras, cestos, brincos, carcaz, coifas, zarabatana, diademas, cocares, entre outros. Grande parte deles são adornos corporais, que coadunam com uma representação sobre os índios na instituição museológica em que se encontra, o Musce. Uma questão fundamental se coloca: onde estão os objetos dos povos indígenas do Ceará? O uru dos Tremembé, até bem pouco tempo atrás, era o único.

A produção teórica de sua geração possibilita vislumbrar significados para a coleção de artefatos etnográficos que formam a atual coleção etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho. Aliada e dialogando com a sua obra escrita, esta coleção faz parte de discursos construtores de imagens e representações sobre os índios no Ceará. O discurso de Pompeu Sobrinho sugere uma perspectiva difusionista com pitadas de um culturalismo latente, como transcrito anteriormente. Em sua bibliografia do estudo citado, da década de 1950, dialoga com autores como Herbert Baldus, Franz Boas, Gordon Childe, Curt Nimuendajú, Egon Schaden, Carlos Estevão, Florestan Fernandes, Alfred C. Haddon, Von Ihering, Robert Lowie, Mário Melo, Von Martius, Alfred Metraux, Lewis Morgan, Frederik Ratzel, Darcy Ribeiro, Paul Rivet, entre outros, demonstrando o alto nível de sua erudição. Sua bibliografia

e estudos deixam-nos entrever uma possível rede de contatos que mantinha com outros pesquisadores, a partir do diálogo teórico ou mesmo documental.

Figura 2 – Uru Tremembé, Almofala (2009)
(Coleção Etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho, acervo do Museu do Ceará)

Entre as obras por ele consultadas para a elaboração de sua "Pré-História Cearense", recorreu a diversos periódicos, dos quais destacamos, entre os estrangeiros: o Journaul de La Societé dês Americanistes de Paris, o Handbook of South American Indians, The National Geographie Magazine e L'Anthropologie (Revista); entre os nacionais: a Revista do Museu Paulista, o Boletim do Museu Histórico Nacional, e a Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Atualizado com a produção antropológica, Thomaz Pompeu Sobrinho mantinha contato e era influenciado por diversas tradições e correntes teóricas que se embatiam por uma hegemonia disciplinar.

Carlos Estevão de Oliveira teve uma importante atuação no reconhecimento dos grupos indígenas do Nordeste nos anos de 1930. Já em 1931, publicou um artigo em que destacava os Fulni-ô, de Águas Belas (PE). Em 1935, visitou os Pankararu de Brejo dos Padres (Tacaratu-PE), em consequência do seu reconhecimento oficial pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (Arruti, 2004, p. 238). A relação entre estes dois povos remete a vínculos ritualísticos anteriores, que haviam se estreitado na década de 1920, quando os Fulni-ô foram o primeiro povo indígena a obter reconhecimento oficial no Nordeste, ganhando um Posto Indígena (PI) em seu território (Arruti, 2004, p. 239).

Na palestra publicada como artigo em 1937, intitulado "O ossuário da 'Gruta do Padre' em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste", Carlos Estevão discorreu sobre seus trabalhos arqueológicos e etnográficos na região do rio São Francisco, nos estados de Pernambuco, Bahia e Alagoas, entre 1935 e 1937. Ele pretendia mostrar "não só a vastidão de um precioso campo a explorar, como, também, quanto são merecedores de proteção os remanescentes indígenas existentes nos sertões nordestinos". Seus interesses científicos conviviam com uma postura protecionista, e com este propósito visitou os "remanescentes indígenas ainda existentes na região" (Oliveira, 1943, p. 154-156).

Em 1935 Carlos Estevão esteve em Brejo dos Padres, entre os Pankararu (PE), para onde retornou em fevereiro de 1937, quando descobriu o ossuário da "Gruta do Padre", em Petrolândia (PE), na margem esquerda do rio São Francisco[9]. De lá, seguiu para Porto Real do Colégio (AL), em 6 de abril, onde identificou indígenas Natú, Chocó, Carapotó, Prakió e Naconã; chegou em Palmeira dos Índios (AL) em 13 de abril, onde travou contato com os "Chucurus-caririzeiros"; por fim, foi para Águas Belas (19 de abril), ao encontro dos Fulni-ôs. Na palestra, feita no Instituto Histórico de Pernambuco e, posteriormente, no Museu Nacional (RJ), enfatizou o "sofrimento" destes "descendentes" de indígenas, apelando aos membros dos Institutos Históricos para que "amparem e protejam os remanescentes indígenas que (...) existam" em Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (Oliveira, 1943, p. 156-170).

> No mesmo ano daquela palestra (1937), o Ministério da Guerra, a que o SPI estava subordinado, envia ao local um funcionário para uma primeira avaliação. Os trabalhos não teriam continuidade até três anos mais tarde, (...), quando o órgão instalou um Posto Indígena no Brejo dos Padres. Assim que soube da decisão, lembram os Pankararu, "o prof. Carlos" voltou à aldeia para dar pessoalmente a notícia, fazendo festa, abraçando a todos em grande alegria e comunicando que seus problemas estavam resolvidos (Arruti, 2004, p. 240).

Na mesma época, através da mediação de Carlos Estevão, os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios (AL) também iniciaram um processo de mobilização visando reconhecimento pelo SPI, mas apenas em 1952 foi instalado um PI na sua área. Por

[9] Carlos Estêvão foi um dos precursores da pesquisa arqueológica na Amazônia, Bahia e Pernambuco. Segundo a arqueóloga Gabriela Martin, "A pequena Gruta do Padre, sobre a cachoeira de Itaparica, foi um sítio pré-histórico privilegiado pela sua situação e condições de habitabilidade, o que lhe assegurou ocupação, na pré-história, durante mais de 5 mil anos. Hoje se encontra sob as águas do lago Itaparica, que inunda 834 quilômetros quadrados no vale do rio São Francisco". Escavado em parte por Estêvão, a Gruta do Padre é considerada uma "das mais importantes jazidas arqueológicas do Nordeste (Martin, 2008, p. 38)

intermédio dos Pankararu, vários outros grupos, como os Kambiwá (PE), iniciam mobilizações visando o reconhecimento oficial. Em 1944, um PI do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) é criado em Porto Real do Colégio (AL) para atender aos "remanescentes" Kariri que, juntando-se aos Xocó de Porto da Folha (SE), formariam os Kariri-Xocó.

> (...) a presença do órgão indigenista permite que antigas queixas e conflitos fundiários de comunidades descendentes de aldeamentos indígenas extintos desde os anos 1870 convertam-se sucessivamente, por meio de um circuito tradicional de relacionamentos intergrupais, em uma série de emergências étnicas entre 1935 e 1944 (Arruti, 2004, p. 241).

Carlos Estevão de Oliveira, juntamente com o Padre Alfredo Dâmaso, tiveram um papel fundamental no desencadear deste processo, como mediadores dos contatos entre os "remanescentes" e o SPI. Provavelmente, nesta época Carlos Estevão já procedia à coleta de objetos para a formação de coleções etnográficas. A partir daí, os Pankararu terão um papel estratégico no processo de mobilização para o reconhecimento que Maurício Arruti denominou de "autonomização da mediação indígena", ao possibilitarem o estabelecimento de uma rede de circulação de informações que propiciou a visibilidade de várias etnias, como os Tuxá (PE), os Trucá (BA) e os Atikum (PE) (Arruti, 2004, p. 241).

Os objetos que Carlos Estevão foi acumulando em vida formaram a Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira (CECEO), acervo do Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). A coleção foi recentemente inventariada a partir de um projeto desenvolvido pelo NEPE-UFPE[10] e revelou valiosos objetos e registros fotográficos, além de documentos até então desconhecidos. Desde que morreu (1946), a coleção vinha sendo guardada pela filha, Lígia Estevão, sendo posteriormente depositada no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). Neste projeto, foi identificado o acervo e organizada a documentação museológica. Foi localizado um valioso conjunto de fotos e objetos dos Tremembé, sem registro de época ou autoria. O conjunto traz objetos e cinquenta e uma fotografias em preto e branco, cuja maior parte (trinta e três) retrata os Tremembé.[11]

[10] Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade, coordenado pelo prof. Dr. Renato Athias, e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFPE. A CECEO possui cerca de 3 mil peças de 54 povos, coletadas entre 1908 e 1946. O objetivo geral do projeto é "Realizar um diagnóstico técnico da CECEO do Museu do Estado de Pernambuco visando a criação de um espaço de pesquisa no âmbito dos estudos do patrimônio e objetos de coleções etnográficas". Disponível em http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php . Acessado em 31 de janeiro de 2011.

[11] As fotografias originais da Coleção Etnográfica Carlos Estevão, assim como as fotos dos objetos, encontram-se disponíveis para consulta no site: http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php.

O autor das fotografias registra o uso de objetos no cotidiano, na fiação do algodão, a cata de piolhos com faca, na confecção de artefatos de palha, como o uru; mostrando lugares, como o cemitério, a igreja (ainda não totalmente descoberta das areias das dunas) e as habitações; e indivíduos, dançando ou, coletivamente, posando no imenso lençol dunar. Destaca-se a sequência de fotos de uma dança de roda em torno de um indivíduo com o consumo de uma bebida. Falamos, provavelmente, do Torém e do mocororó (bebida fermentada feita do caju). Entre os objetos da coleção estão: agulhas de crochê (de madeira), bolsas trançadas em palha (incluindo urus e pega-moças), fusos de fiar (de madeira), maracás e objetos de cerâmica (jarra, panela com tampa, xícara e tigela), totalizando cerca de vinte e cinco itens. Quem coletou as peças e os fotografou certamente possuía um interesse especial na seleção dos objetos e dos personagens e grupos retratados.

Figura 3 – Índios Tremembé de Almofala – CE, dançando o Torém
(Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira, acervo do Museu do Estado de Pernambuco)

Outras fotos do mesmo conjunto mostram, no Ceará, o rio Banabuiú, o açude Lima Campos, o rio Jaguaribe na altura da cidade de Orós, o local da futura barragem de Orós e, em Icó, as igrejas matriz e do Monte. Algumas delas trazem legendas sobre os locais retratados, em seus originais. Uma breve análise permite vislumbrar determinado itinerário

seguido pelo(s) pesquisador(es), dando pistas para inferirmos acerca da época em que foram feitas. Tais registros são documentos para a história indígena, ao mesmo tempo em que "exprimem a realidade material de uma cultura" (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 103).

O rio Jaguaribe é o maior rio do Ceará, cortando o sertão. O "rio das onças" – como era conhecido pelos indígenas – testemunhou toda a resistência ao processo de ocupação colonial, sendo um dos espaços estratégicos mais disputados. Estabelecidas as fazendas de gado, tornou-se ponto de partida para a ocupação das margens de diversos afluentes (dentre os quais o rio Banabuiú é o maior deles). Nasce no município de Pedra Branca e deságua na altura do município de Limoeiro do Norte, passando por nove outras cidades, em 189 quilômetros de comprimento. Icó foi o povoado que surgiu nas margens do rio Salgado, região do Baixo Jaguaribe, a partir da expansão da pecuária e do entroncamento dos caminhos de gado, transformou-se na terceira vila do Ceará, em 1738 (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994, p. 17). De acordo com o governador Barba Alardo, em 1808, Icó era a vila mais populosa do Ceará, com 17.698 pessoas (Menezes, 1997, p. 52). Suas igrejas remontam a esta época: Nossa Senhora da Conceição (mais conhecida como Igreja do Monte) e a Matriz do Icó. É registrada historicamente a presença dos índios Icósinhos na região, que habitavam as margens do rio Salgado. Em 1932 foi construído em Icó o Açude Lima Campos, pelo Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), próximo ao leito do rio São João, na bacia hidrográfica do rio Jaguaribe, Centro-Sul do Ceará. A barragem que formou o Açude Orós, no rio Jaguaribe, na altura do município homônimo, foi inaugurada em 1961. No entanto, desde 1912 tentava-se construí-la, o que não ocorreu por motivos diversos, como intempéries climáticas e falta de recursos[12]. Quando da passagem do(s) pesquisador(es), registraram o local onde seria construída a futura barragem.

Pelo cruzamento dos dados provindos das evidências expostas, suspeitamos que as fotografias foram realizadas entre 1932 (quando da construção do Açude Lima Campos) e 1961 (quando foi inaugurado o Açude Orós). O conhecimento desta expedição etnográfica pode revelar informações sobre a construção de um campo de pesquisa social em formação nos anos de 1940-50, em torno de intelectuais que se agrupavam no IHGAC (que acabaria organizando um efêmero, porém importante, Instituto de Antropologia[13]) e no Museu

[12] Disponível em http://www.dnocs.gov.br/ . Acessado em 22 de maio de 2012.
[13] Segundo Ana Amélia Rodrigues de Oliveira, "a importância que Sobrinho dava aos estudos antropológicos pode ser percebida através de sua luta pela criação do Instituto de Antropologia da UFC", fundado em 1954. "(...) não parecia preocupado com a história dos heróis, (...), mas com o estudo das condições antropológicas das

Histórico do Ceará (que nessa época estava sob a responsabilidade do Instituto), que posteriormente receberia a coleção então em formação, hoje denominada Coleção Etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho (CETPS).

Nesta época, Thomaz Pompeu Sobrinho era o Presidente do Instituto do Ceará. No já citado artigo de 1951, Sobrinho enfatizava as pesquisas que se realizavam entre os Tremembé, informando que, aos seus apontamentos históricos, acrescentaria "alguns elementos colhidos no local, pelo Dr. Carlos Estevão e pelo Dr. Florival Seraine (...)" (Pompeu Sobrinho, 1951, p. 262). Cruzando as informações dos artigos de Pompeu e Seraine com os registros fotográficos da CECEO, a provável época de sua realização e acreditando em uma possível passagem de Carlos Estevão no Ceará, vislumbramos hipóteses em que relacionamos as fotografias, os estudos publicados e as pesquisas de campo em Almofala, entre 1940-50.

Figura 4 - Índios Tremembé de Almofala-CE (*Aos amigos da Passagem Rasa, lembrança de Carlos Estevão. Belém do Pará, 19-11-1940*) (Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira, acervo do Museu do Estado de Pernambuco).

Numa das fotos dos Tremembé da CECEO, encontramos posando um grande grupo formado por cerca de vinte e cinco índios. O vestígio que nos interessou foi a legenda

populações cearenses. (...) ao invés de investir numa produção intelectual a partir das instituições que estava vinculado (o Instituto e o Museu); ele cria outra, o Instituto de Antropologia" (Oliveira, 2009, p. 53-54).

da foto que nos fornece uma data: "Aos amigos da Passagem Rasa, lembranças, Carlos Estêvão. Belém do Pará, 19-11-1940" (Legenda da fotografia 085 - Índios Tremembé de Almofala).[14] Aparentemente é uma dedicatória do próprio Carlos Estêvão, aos "amigos da Passagem Rasa", localidade próxima a Almofala. Datada de novembro de 1940, assinada em Belém, onde morava. A informação fornece indícios de que o folclorista poderia ter passado por Almofala.

Segui as evidências desta passagem, realizando uma busca nas Revistas do Instituto do Ceará entre 1932 (construção do Açude Lima Campos, a referência mais antiga que as fotos dos Tremembé trazem) e 1946 (morte de Carlos Estêvão). Identificamos a ata de uma sessão do Instituto Histórico e Antropológico do Ceará, de 20 de agosto de 1940. Entre os convivas, o então presidente, Thomaz Pompeu Sobrinho, e outros intelectuais cearenses, aos quais se juntou "o Dr. Carlos". As "Atas das sessões" são o último artigo das edições anuais da RIHC. Dão conta dos presentes a estes encontros e, na parte que denominam "Ordem do dia", expõem um resumo do que foi discutido nas sessões.

> Sessão de 20 de agosto. Presença dos membros efetivos Srs. Pompeu Sobrinho, Álvaro de Alencar, Abner de Vasconcelos, Hugo Vitor, Andrade Furtado, Leonardo Mota, Soares Bulcão, Djacir de Meneses e Misael Gomes; de Monsenhor José Quinderé, padre Dr. José de Castro Neri, Dr. Carlos Estêvão de Oliveira, sócio-correspondente, e Audifax Mendes – Atas das sessões realizadas no ano de 1940 (Atas do Instituto do Ceará, 1941, p. 274-275) (grifo meu).

Naquele dia, o orador Djacir de Meneses coordenava a sessão de trabalhos. Na "Ordem do dia" tornou protagonista o sócio-correspondente, e contou das atividades que Estevão realizava em solo cearense:

> (...) O orador, (...), saúda, por seu turno, o Dr. Carlos Estêvão, diretor do Museu Goeldi, do Pará, e autorizado etonólogo, que acaba de visitar o núcleo indígena cearense de Almofala, de onde trouxe algumas peças interessantes para o Instituto. O senhor presidente agradece, a seguir, a oferta do Dr. Carlos Estêvão, e faz-lhe entrega do diploma de sócio, que o é desde 1933 (Atas do Instituto do Ceará 1941, p.275) (grifo meu).

Além de revelar uma ida a Almofala, a ata fornece indícios para vislumbrar suas contribuições na coleção etnográfica que se formava no Instituto do Ceará. Que "peças interessantes" foram estas doadas ao IHGAC? Na CECEO, há uma fotografia de um índio

[14] Disponível em http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-fotoetno-busca.php . Acessado em 31-01-2011.

confeccionando um uru, que é uma espécie de cesto de palha usado no armazenamento e transporte de peixes. Tanto na coleção formada por Carlos Estevão quanto na de Pompeu Sobrinho existe um uru dos Tremembé, semelhante ao que a fotografia mostra sendo feito.

Figura 5 – Índio Tremembé de Almofala - CE

O Dr. Carlos Estevão de Oliveira recebeu o diploma de sócio-correspondente do IHGAC, agradecendo "as homenagens que lhes foram feitas e o carinho com que, desde sua chegada ao Ceará, se viu cercado, por parte do Instituto, a cujo quadro social, se desvanecia de pertencer" (Atas do Instituto do Ceará,1941, p. 275). Estevão esteve entre os Tremembé em Almofala, no Ceará, no ano de 1940, em data anterior ao dia vinte de agosto, data daquela sessão. Entre aquele dia e o dezenove de novembro havia voltado de Almofala e retornado para Belém, conforme a dedicatória com sua assinatura. Seria ele, então, o autor daquele conjunto fotográfico presente em sua coleção.

O contato e a troca, a aculturação, a categorização hierarquizada entre níveis culturais, a busca de origens, a conjectura histórica de reconstruções e probabilidades são categorias analíticas destes pesquisadores. Homens de seu tempo, apesar das diferenças em suas abordagens, nutriam muito de uma perspectiva culturalista, folclórica e assimilacionista, comum à época. Estes pesquisadores formaram importantes e pouco estudadas coleções etnográficas e, através delas, construíram representações sobre os povos indígenas que

estudavam. Compreendendo a dinâmica cultural como assimilação, não havia espaço para perceber o "outro" transformando-se culturalmente, e permanecendo identificado enquanto diferente. Apesar de toda a distância destes pesquisadores em relação às certezas evolucionistas do século anterior, eles permaneciam presos a uma análise sinonímica das categorias cultura e identificação. O processo de aculturação, advindo do contato, torna-se um devir inevitável e um *apriori* imprescindível. No limite destas diferenciações, classificam socialmente muitos dos grupos do seu tempo, não mais como indígenas, mas enquanto "descendentes" ou "remanescentes". Como os Tremembé que, mesmo tendo sido visitados por Carlos Estêvão em 1940, apenas depois de mobilizados politicamente, serão reconhecidos como grupo indígena pela Funai (Gomes, 2011).

As pesquisas empreendidas por estes estudiosos, de 1920 a 1960, aproximadamente, foram fundamentais para subsidiar o aprofundamento que novas abordagens analíticas trariam em um momento crucial na redefinição do campo de mobilizações pela classificação social e étnica, em que o embate de representações simbólicas sobre a presença indígena exigiria o estabelecimento de novos pressupostos teóricos para a compreensão das crescentes mobilizações políticas, a partir da década de 1980.

1.2 Representações sobre o "outro": museus, memória e antropologia

As diversas correntes antropológicas, cada qual de acordo com suas tradições filosóficas, estudaram diferentes povos em várias regiões do mundo e, no interior de seus pressupostos conceituais, teorizaram sobre a relação entre a cultura material e estas populações, possibilitando aos objetos tornarem-se importantes documentos para a compreensão da formação da Antropologia e dos dilemas de sua constituição disciplinar.

As práticas de coletar e colecionar objetos com o intuito de pesquisa, preservação, classificação e exposição, sempre estiveram presentes no ofício dos antropólogos, desde as primeiras expedições de caráter etnográfico, com as do Estreito de Torres (1888), a Jesup do Pacífico Norte (1897-1902) ou a Dakar-Djibouti (1932) (Clifford, 2011, p. 20). A cultura material dos povos estudados era alvo de conhecimento e estudo, fosse em seus aspectos funcionais, estruturais ou simbólicos. Na construção de seus olhares sobre o "outro" – povos etnicamente diferenciados – diversas teorias antropológicas orientaram práticas de colecionamento, formas classificatórias e modelos expositivos. Pesquisadores tributários de

modelos evolucionistas e difusionistas, precursores na constituição disciplinar da antropologia, já utilizavam os objetos materiais de acordo com seus pressupostos conceituais, fosse percebendo-os como "sobreviventes" de estágios evolutivos anteriores, fosse como documentos para a reconstrução dos caminhos e trajetos da "difusão cultural" ("rotas de difusão"), a partir dos "pontos de origem" de círculos concêntricos.

O colecionismo que então vigorava nas práticas científicas do final do século XIX ancorava-se principalmente em "duas formas de apreensão teórica no arranjo das coleções museológicas". Uma, de perspectiva evolucionista, linear, enfatizando aspectos formais e funcionais e outra, mais relativista, preocupada com a contextualização dos objetos e sua multiplicidade funcional (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 105). A antropologia cultural boasiana, ao criticar os modelos evolucionistas de classificação e exposição, propondo uma "contextualização" dos objetos como ferramenta metodológica fundamental para a compreensão de seus significados numa perspectiva relativista, abre um longo caminho que será percorrido pela teoria antropológica no estudo da cultura material durante o século XX (Van Velthen, 1992).

A associação entre objetos e mudança cultural não é nova em Antropologia. O que se transformou foi a interpretação destas modificações da cultura material. Difusionistas percebiam, através dos objetos compartilhados por vários povos, possíveis rotas, pontos de origem, tornando-se documentos para a reconstrução histórica da difusão cultural. Aos adeptos dos estudos assimilacionistas de aculturação, os objetos seriam os testemunhos de um processo irreversível de incorporação dos indígenas na sociedade nacional. Neste olhar, tanto a inserção de novos objetos, quanto a extinção de outros documentariam o processo de miscigenação, diluição e incorporação dos povos indígenas na população brasileira. "As observações, ou a constatação de aculturação são acentuadas em torno de alguns elementos da cultura material, como ferramentas, roupas, utensílios domésticos e idéias religiosas" (Galvão, 1979, p. 131). Estão intimamente relacionados, cada caso com as suas especificidades espaciais e temporais, teoria antropológica, cultura material e a compreensão das realidades dos povos estudados.

Em 1954, Egon Schaden, estudando os Guarani, afirmava que "Nos setores da cultura material, os mais permeáveis à infiltração de elementos estranhos, a aceitação de objetos de origem industrial se processa paralela à perda de técnicas tradicionais" (Schaden, 1974, p. 29). Para esta perspectiva antropológica, uma "etnologia das perdas culturais"

(Oliveira, 2004), “A aculturação, nas diferentes esferas da cultura material, não poderia deixar de acompanhar e em parte mesmo de preceder as mudanças correlatas na esfera não-material” (Schaden, 1974, p. 26).

Franz Boas propunha, já em fins do XIX, uma contextualização dos objetos no interior de suas lógicas culturais, apresentando uma perspectiva crítica em relação às classificações baseadas em critérios evolucionistas. “Representando uma posição revitalizadora”, Boas, ao invés de classificá-los conforme representantes de estágios sucessivos da evolução humana propunha uma conexão entre “os objetos inanimados ao mundo dos viventes, a partir de sua inserção no contexto cultural” (Van Velthen, 1992, p. 85-86).

Concomitantemente a esta negação e silenciamento sobre a presença indígena que foi se construindo a partir de meados do século XIX,ctps foram formadas coleções de objetos (históricos, etnográficos e arqueológicos), das quais destacamos duas existentes no Ceará, por seu caráter pioneiro como acervos museológicos: a coleção do naturalista Francisco Dias da Rocha 1869-1960) e a do antropólogo Thomaz Pompeu Sobrinho (Borges-Nojosa e Telles, 2009; Marques, 2009; Holanda, 2005; Oliveira, 2009).

> O colecionismo do século XIX tinha como objetivos principais evitar a perda, não apenas das culturas indígenas, compreendidas na época como fadadas à extinção, como também do que esses artefatos poderiam testemunhar a respeito da origem e da evolução do homem. O valor atribuído aos objetos era essencialmente ligado à sua capacidade de informar a respeito de estágios primitivos da cultura humana, assim como de um passado comum que confirmasse a superioridade européia (Van Velthen, 1992, p. 84-85).

A Coleção Dias da Rocha (CDR), possui uma vasta seção de arqueologia composta por material lítico e cerâmico variado, prioritariamente encontrado no Ceará (Borges-Nojosa e Telles, 2009). Estas duas coleções encontram-se espalhadas entre instituições museológicas, e uma parte delas está sob a guarda do Museu do Ceará e da Casa José de Alencar (UFC), depois de trilharem percursos diferenciados e ainda obscuros.

Berta Ribeiro e Lúcia Van Velthen apontam inúmeras possibilidades analíticas para os estudos dos acervos etnográficos a partir de uma concepção de história que tem como fontes uma multiplicidade de documentos: textos escritos de todas as espécies, documentos figurados, produtos de pesquisas arqueológicas, documentos orais etc. Segundos as autoras, “No espaço aberto por essa disciplina, redefine-se o papel social dos museus etnográficos como repositórios das expressões materiais das culturas indígenas. Repensar o desempenho

dos museus etnográficos confere um novo sentido às coleções e ao colecionamento e fomenta o seu estudo" (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 103).

Figura 6 – Cesto de folha de palmeira buriti. Índios Karajá
(Coleção Etnográfica Thomaz pompeu Sobrinho, acervo do Museu do Ceará).

A contextualização destas coleções se coloca como um procedimento metodológico primordial para desvendar possíveis significados. "O colecionador, a época e a forma de colecionamento apresentam importância crucial na contextualização das coleções, porque revelam sua relação com o campo intelectual que a produziu", bem como as instituições que abrigaram e conservaram (ou não) este acervo (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 107).

"O que significa, hoje, o estudo de coleções etnográficas?" (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 110). A coleção etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho ainda não recebeu a atenção devida, tendo em visto a sua importância científica, nem foi devidamente analisada sob o ponto de vista antropológico. "(...) os objetos, até mesmo depois de arrancados de seu meio e colocados sob o reflexo das vitrines emitem ecos de sua origem. Ecos que podem se tornar numa via que nos conduza a uma reflexão a respeito de nossas próprias relações para com as comunidades indígenas" (Van Velthen, 1992, p. 91).

Uma grande quantidade de espaços de memória foi organizada no Ceará durante o século XX por grupos historicamente dominantes, sejam museus familiares ou vinculados aos poderes públicos. Constituem-se como espaços significativos para a compreensão dos modos de construção do culto a uma história da nação a nível local, baseada na apologia do

colonizador, dos seus feitos, datas e heróis, (Menezes, 1994, p. 4) que neste caso tomam forma através de uma associação entre as memórias oficiais nacionais e as das 'famílias tradicionais', locais e regionais. Estas representações nos parecem "vivas" ou "autênticas", justamente "porque dão concretude a interpretações que temos visto repetidamente e que têm cobrado uma legitimidade por sua associação com imagens amplamente difundidas acerca de uma comunidade ou uma cultura" (Lersch e Ocampo, 2004, p. 1). Nesse sentido, estas representações pressupõem "(...) um nexo entre algum segmento da realidade e a sua reprodução em alguma forma de linguagem" (Sevcenco, 1993, p. 100).

Muito destes espaços de memória provém da musealização de casarões e coleções de objetos formados durante várias gerações, pertencentes, muitas vezes, aos herdeiros dos colonizadores que participaram da formação social destes lugares, cujos descendentes ataram objetos à sua versão da história, significando-a através da cultura material. Índios eram apresentados nestes espaços de memória oficiais de forma estereotipada, como atores sociais "subalternos", "coadjuvantes", "primitivos" ou "exóticos" (Gomes e Vieira Neto, 2009a, p. 367; Freire, 1998). Junto a esta representação, construiu-se outra imagem, amazônica e idealizada[15].

João Pacheco de Oliveira afirmou, acerca da representação dos índios no Nordeste nos museus, que "tais povos e culturas passam a ser descritas apenas pelo que foram (ou pelo que supõe terem sido) há séculos, mas nada (ou muito pouco) se sabe sobre o que eles são hoje" (Oliveira, 2004, p.15). É um desafio saber o que são hoje, já que estavam presentes, em estados como o Ceará, o Rio Grande do Norte e o Piauí, apenas "através de peças arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, e por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu e da Amazônia" (Oliveira, 2004, p. 18).

Em 1932 foi criado em Fortaleza o Museu Histórico do Ceará. Neste espaço, consagrava-se a memória de objetos referentes à ação do colonizador português, como fragmentos de canhões (relacionados aos fortins militares) e medalhas comemorativas aos 300 anos da expedição de Pero Coelho (a primeira bandeira portuguesa a adentrar na Capitania do Siará-Grande). Compunha ainda seu acervo muitos objetos oriundos dos ameríndios, como

[15] No Ceará, além das duas coleções citadas (CDR e CTPS), destacamos, enquanto acervos etnográficos e arqueológicos existentes e pouco explorados, as coleções guardadas no Museu Regional dos Inhamuns (Tauá), no Museu D. José (Sobral), no Museu Arthur Ramos (Casa José de Alencar – UFC, Fortaleza), no Instituto do Museu Jaguaribano (Aracati), no Memorial da Cultura Cearense (Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, Fortaleza) e no Museu Histórico do Crato, para citar as mais representativas. Destacamos também, pela localização e o grande número de artefatos líticos, a coleção particular Jorge Simão, existente em Quixeramobim (Fonte: Boletim do Sistema Estadual de Museus do Ceará, 2006).

"arcos, flechas, cachimbos, machados, vasos e urnas funerárias", provenientes do Ceará e também trazidos de outros lugares (Holanda, 2005, p. 142). Há uma íntima e direta relação entre as representações construídas sobre os indígenas nos estudos de intelectuais vinculados ao IHGAC e sua materialização através da formação de acervos e coleções, empreendidas a partir de então no espaço institucional do Museu do Ceará, como depositário das "práticas de colecionamento" de seus integrantes (Gonçalves, 2007).

Seu fundador, também membro do Instituto do Ceará, o pernambucano Eusébio de Sousa (1883-1947), imbuído de um espírito cívico, foi o responsável pela formação inicial do acervo. Acompanhava uma tendência nacional de construção da memória da nação através da criação de espaços museológicos oficiais. A partir de 1922, temos a criação de importantes museus nacionais, dos quais destacamos o Museu Paulista (SP) (cuja edificação-monumento foi finalizada em 1890, funcionando inicialmente como Museu de História Natural e apenas em 1922 adquirindo o caráter de museu histórico, em meio às comemorações do Centenário da Independência brasileira) e o Museu Histórico Nacional (RJ) (Magalhães, 2006; Menezes, 1994).

Sobre a formação do acervo de objetos dos povos indígenas no Museu Histórico do Ceará, entre as décadas de 1930 e 1940, comentou Cristina Holanda que

> Presume-se que os artefatos das comunidades nativas (...) eram vistos pelos ofertantes (leigo ou intelectuais) como 'arte primitiva' ou 'curiosidades exóticas', descontextualizadas dos seus locais de origem, representando um ancestral distante no espaço e no tempo, ou ainda como atestados de um estágio de 'evolução inferior' e, portanto, distinto da nação brasileira, que conseguira galgar certos patamares de desenvolvimento graças às influências da civilização européia (Holanda, 2005, p. 144).

Em 1951, o Museu Histórico foi anexado ao Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC), tornando-se Museu Histórico e Antropológico (Holanda, 2005; Oliveira, 2009; Ruoso, 2009). O historiador Raimundo Girão, colega de Pompeu Sobrinho e Studart Filho no IHGAC, tornou-se o grande responsável pela gestão do Museu e pelas modificações que então aconteceram. Muito embora não possua uma produção vultosa acerca da temática indígena, deu importantes contribuições para a edificação de uma história do Ceará, escrevendo várias obras e reorganizando o Museu e, consequentemente, selecionando, expondo e atribuindo sentidos aos objetos. Sob sua administração foi criada a "Sala do Índio", onde estavam

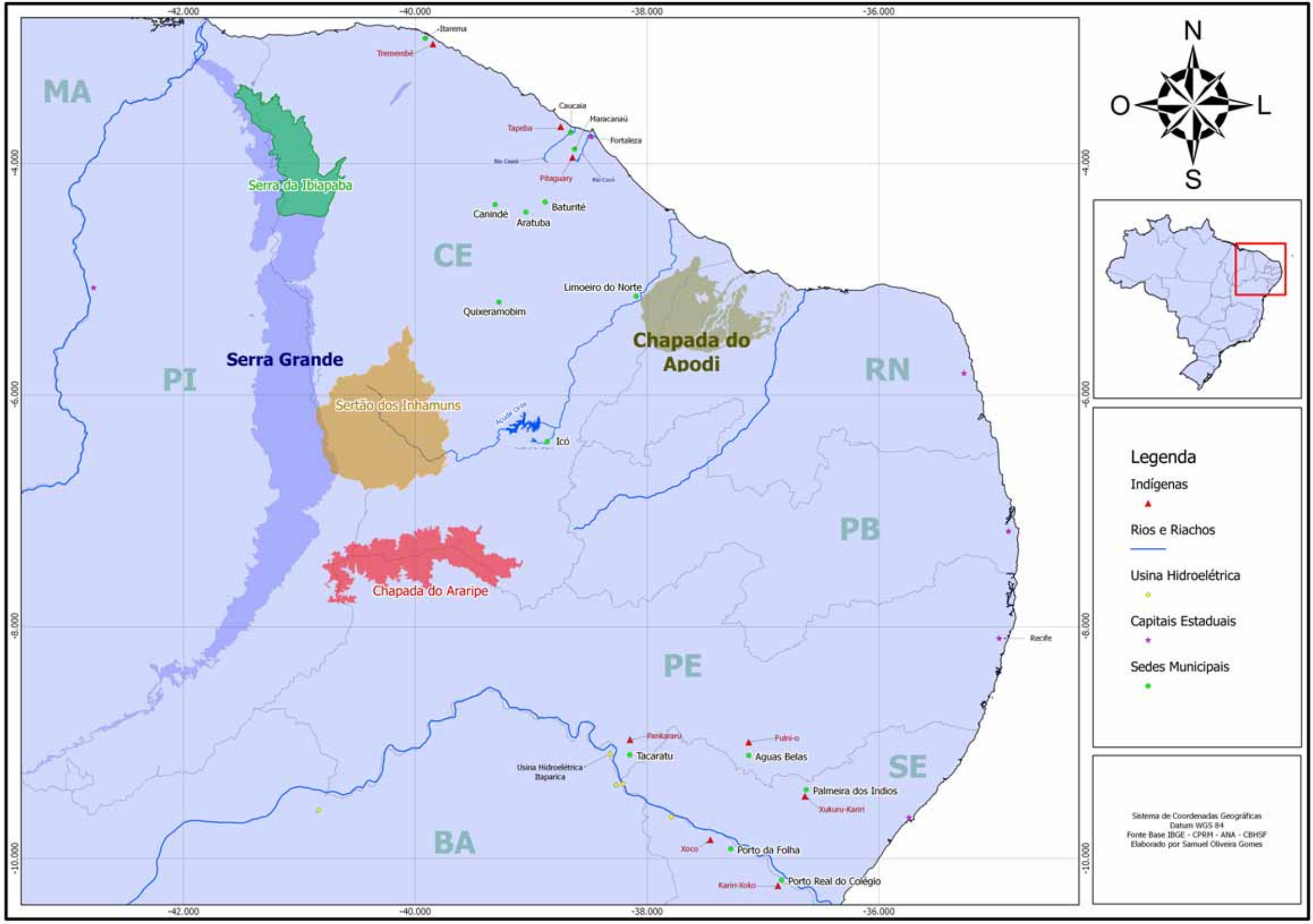
> (...) inúmeros elementos de comprovação da arte, dos costumes e da luta cotidiana dos indígenas que habitaram a região do Nordeste. A coleção lítica é de notável valor, pela variedade e raridade dos utensílios e efeitos que a compõem. Na maior parte, têm procedência na coleção etnográfica do antigo 'Museu Rocha', pacientemente coletados e classificados pelo naturalista Prof. Dias da Rocha. A outra parte, deve-se ao trabalho de acuradas pesquisas e cuidadosa catalogação do Dr. Pompeu Sobrinho, (…). Mais de 1.200 machados líticos, rebolos, amuletos, cachimbos, ao lado de originalíssimos pilões, igaçabas e camucins, dão sentido de austeridade e ao mesmo tempo de reminiscência histórica a esta Sala evocativa. Cada objeto testemunha a vida árdua e natural dos nossos antepassados das selvas, e cada um de nós sente dentro de si a força dessa raça, que nos legou no sangue e nos hábitos, indeléveis marcas. A visita à Sala do Índio transporta-nos espiritualmente a um passado eloqüente, gravado com o sainete vibrante da aculturação da gente branca nesta área da nacionalidade, então em plena formação. Como que assistimos, em desfile, a todos aqueles conflitos de cultura, de sentimentos, de sexo e de idéias que configuraram afinal nosso cruzamento rácico nas suas bases mais profundas – o europeu e o ameríndio (...). É um belo passeio que realizamos pelas 'alamêdas' da pedra polida' para melhor firmar o contraste entre o primitivismo espontâneo e o cientificismo de hoje (Girão *apud* Oliveira, 2009, p.74) (grifo meu).

Imbuído de uma perspectiva evolucionista e acreditando numa inexorável aculturação, percebemos nas palavras de Girão o papel destinado ao indígena nesta representação. Aliado a "uma negação de sua ação como sujeito histórico", o índio é o "elemento puro, primitivo, ingênuo, que passa por um processo de melhoramento a partir da miscigenação com o homem branco" (Oliveira, 2009, p. 75). Os objetos proporcionavam um passeio pela evolução, entre um "primitivismo espontâneo" ("as alamêdas da pedra polida") e os tempos modernos do "cientificismo", significando simplesmente "reminiscência histórica" de povos que, naquele momento, estariam extintos.

Desde as primeiras mobilizações indígenas ocorridas nos anos de 1980, o paradigma da extinção dos povos indígenas no Ceará foi substancializado em um decreto provincial inexistente. Tal construção vem sendo contestada em pesquisas recentes (Silva, 2009 e 2011; Valle, 2009a e b; Gomes, 2011), pois se refere a uma série de ofícios e correspondências trocadas entre o Governo da Província, Ministérios do Império e a Assembléia Provincial, que reafirmavam continuamente a extinção indígena a partir da dispersão e miscigenação na população civilizada. Isso é questionável, por exemplo, por existirem vários registros históricos de queixas contínuas dos índios que tinham as suas terras invadidas naquele momento, como os de Messejana, Parangaba, Pacajus (1915) e vários outros. No entanto, tal decreto vem sendo enfatizado nos discursos de lideranças indígenas e

indigenistas, que se posicionam propondo a sua revogação[16]. A visibilidade destas mobilizações étnicas colocou em cheque perspectivas teóricas que, mesmo ainda possuindo hegemonia nos campos disciplinares da antropologia e da história, não davam mais conta de compreender estes processos sociais.

[16] Entretanto, existe um relatório de 1863. Em 1860, chega na província do Ceará o engenheiro Antônio Gonçalves Justa Araújo, responsável por medir as terras devolutas nos aldeamentos indígenas. As denúncias feitas sobre o esbulho de terras na década de 1850 finda com a medição empreendida pelo engenheiro, cujas informações estão presentes no "*Relatório das Terras Publicas e da Colonização - Apresentado em 4 de março de 1863 Ao Illustrissimo e excellentissimo senhor Ministro e Secretario d'Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas pelo director da terceira directoria Bernardo Augusto Nascentes de Azambuja*". O relatório dá conta da situação das terras dos aldeamentos indígenas em várias províncias, , incorporando as devolutas aos "próprios nacionaes". O relatório mapeia os locais onde se encontravam os índios dispersos, informando sobre lugares, indivíduos, estradas, clima, agricultura e hidrografia. No Ceará, este trabalho de medição das terras indígenas ocorreu sobre o clima de tensão, por conta das "continuadas reclamações e conflitos" entre "índios e outros habitantes estabelecidos na primeira sesmaria de Mecejana", que desde 1857 já eram de conhecimento do Governo Imperial (p.12). As principais informações dizem respeito à medição e demarcação das terras devolutas da extinta vila de Messejana. Teriam sido medidos e demarcados "todos os terrenos occupados assim pelos Indios, como por pessoas extranhas que alli se estabelecerão" (p.13). É referida carta topográfica, não localizada em nossa pesquisa. No interior do perímetro foram demarcadas 126 posses de Indios. O relatório é um documento que situa o momento em que os conflitos por terras se acirravam, com as denúncias recorrentes feitas por índios e outros, e o Governo Imperial, medindo, identificando e demarcando as terras "não-ocupadas" por indígenas, passando a denominá-las de devolutas – tornando-as legais para serem transferidas para particulares, posseiros, foreiros e compradores. A permanência contemporânea deste discurso evidencia o significado que tal proposição adquiriu entre o movimento indígena cearense, mesmo que as pesquisas demonstrem justamente uma continuidade histórica dessas populações sob o manto do não-reconhecimento construído social e teoricamente.


-42.000
-40.000
-38.000
-36.000
-4.000
-6.000
-8.000
-10.000
MA
CE
RN
PB
PE
SE
BA
PI
Itarema
Tremembé
Caucaia
Maracanaú
Tapeba
Fortaleza
Pitaguary
Canindé
Baturité
Aratuba
Limoeiro do Norte
Quixeramobim
Serra da Ibiapaba
Serra Grande
Sertão dos Inhamuns
Chapada do Apodi
Chapada do Araripe
Icó
Recife
Pankararu
Tacaratu
Fulni-o
Aguas Belas
Usina Hidroelétrica Itaparica
Palmeira dos Índios
Xukuru-Kariri
Xoco
Porto da Folha
Karirí-Xoko
Porto Real do Colégio
N
O
L
S
Legenda
Indígenas
Rios e Riachos
Usina Hidroelétrica
Capitais Estaduais
Sedes Municipais
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum WGS 84
Fonte Base IBGE - CPRM - ANA - CBHSF
Elaborado por Samuel Oliveira Gomes

2 TEORIAS, OBJETOS E SUJEITOS

2.1 Mobilizações étnicas e teorias antropológicas: museus indígenas e representações sobre si

No início dos anos de 1980 ocorreu no cenário político cearense o surgimento de sujeitos coletivos reivindicando identificação e reconhecimento como povos indígenas, se mobilizando para a obtenção de direitos sociais e, principalmente, territoriais, garantidos pela Constituição Federal de 1988.

> "Os povos indígenas no Ceará, a partir do ano de 1982, iniciaram um movimento no sentido de se organizarem e reocuparem o seu espaço na sociedade cearense. Nesse movimento, os Tapeba foram apoiados publicamente pela Arquidiocese de Fortaleza. Em 1987-1988, começa a articulação dos Tremembé do Capim-açu e dos Tremembé da Almofala-Varjota, no município de Itarema. Em seguida, os Pitaguary em Maracanaú e Pacatuba, e os Jenipapo-Kanindé, no Aquiraz. Depois os grupos indígenas localizados na Diocese de Crateús. Nessa região, estão os Kalabaça, Potiguara (de Monte Nebo e de Monsenhor Tabosa), os Tabajara (Crateús e Monsehor Tabosa), os Kariri e os Tupinambá (Crateús). Mais recentemente os Kanindé de Aratuba-Canindé, e os Tremembé de Córrego João Pereira (Itarema-Acaraú)" (O movimento indígena no Ceará, AMIT, 2001).

Apenas em julho de 1993, Tapeba e Tremembé foram reconhecidos oficialmente pela Funai, e até hoje suas demandas territoriais ainda tramitam na justiça, em infindáveis novelas judiciais formadas por seguidos laudos antropológicos anulados por contestações efetuadas por interesses conflitantes à demarcação das terras.

No Ceará, diferentemente do processo de mobilização e reconhecimento dos povos que habitam entre o sertão e o rio São Francisco (PE, BA e AL, principalmente), que ocorreu a partir da década de 1920 e seguintes, com a ação dos grupos indígenas e do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (Sampaio, 1986; Peres, 2004; Arruti, 1995 e 2004); a visibilização de demandas provindas da identificação étnica e o interesse intelectual e político, se tornaram significativos apenas a partir da década de 1980 (Sampaio, 1986; Cordeiro, 1989; Leite, 1993).

As teorias antropológicas construídas para analisar esses processos no nordeste, região de colonização mais antiga no Brasil, onde os índios tinham sido dados como extintos no século XIX, tiveram que superar perspectivas assimilacionistas e de uma etnologia das perdas, sob pena de não darem conta destas novas realidades que envolvem, entrelaçadamente, identificação étnica, dinâmicas da memória e organização sócio-política

(Reesink, 1983; Sampaio, 1985; Oliveira, 2004). Nos anos de 1980, uma perspectiva culturalista cedeu lugar para os primeiros estudos etnográficos (sincrônicos) e histórico-antropológicos sobre grupos étnicos no Ceará, no bojo deste processo de organização política e mobilização por reconhecimento (Barreto Filho, 1993; Valle, 1993). Ganhariam espaço abordagens de caráter interacionista, relacionais e situacionais (Barth, 1998 e 2000; Poutignat e Streiff-Fenart, 1998; Weber, 1991), apesar do grande peso da naturalização da identificação indígena baseadas em critérios raciais e biológicos entre o senso comum, a opinião pública e, até mesmo, setores acadêmicos conservadores.

Na história tradicional, o índio romantizado e estereotipado, habitante de um idílico e longínquo passado ou aprisionado em museus, coleções etnográficas ou itens folclorizados, não rimava com a ativa atuação social destes sujeitos contemporâneos, com as representações que organizavam sobre si e nem com a forma como se apresentavam publicamente, rearticulando dinamicamente símbolos, práticas e discursos em prol do reconhecimento. Como entender estes processos que reúnem intimamente transformações de identificações sociais e reconstruções de referenciais do passado? Os usos, os papeis e as relações desses processos com as dinâmicas da memória são fundamentais para sua compreensão, pois se fundam, eminentemente, na reinterpretação do passado e na construção social de novas referências que legitimam, fortalecem e dão sentido às suas identificações étnicas.

As transformações do campo de pesquisas antropológicas se relacionam aos processos de mobilização étnica e aos modos como se reconfiguram a representação e o reconhecimento dos povos indígenas, com importantes desdobramentos políticos e simbólicos. A íntima relação entre teoria e política é fundamental na constituição de um "modo de reconhecimento" que, segundo João Pacheco de Oliveira, é a "noção que aponta a forma como coletividades e pessoas indígenas seriam percebidas e registradas pelo sociedade colonial e, depois, nacional" (Oliveira, 2011, p. 12).

A Universidade Federal do Ceará é criada em 1955, e em 1954 cria-se o Instituto de Antropologia. Em 1961, surge a Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e Letras e, em 1966, o Departamento de Ciências Sociais e Filosofia. Em relação à antropologia indígena, no entanto, apenas nas primeiras décadas de 1990 temos os primeiros trabalhos sobre as mobilizações étnicas no Ceará, como parte do Projeto Estudo sobre Terras Indígenas (PETI) no Brasil, do Museu Nacional (MN-UFRJ). Os Tremembé foram estudados por Valle (1993)

e os Tapeba por Barreto Filho (1993), orientados pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho. Na busca de analisarem "(...) o fenômeno do ressurgimento das identidades étnicas (indígenas)" no Nordeste, realizariam "(...) originalmente monografias de orientação etnográfica, (...) resultantes de um prolongado trabalho de campo e da utilização de métodos e conceitos antropológicos" (Oliveira, 2004, p. 9). Com pesquisas entre vários povos indígenas no Nordeste, visava-se criar "Uma base consistente e sistemática de monitoramento do processo de terras indígenas no nordeste, envolvendo os diversos agentes sociais diretamente envolvidos com a questão" (Oliveira e Leite, 1993, p. I).

Depois disso, vários estudos foram efetuados por novas gerações de pesquisadores, em programas de pós-graduação de departamentos de Ciências Humanas e Sociais vinculados às universidades públicas, aumentando notavelmente a produção nos anos de 1990 e na primeira década do século XX. Esta nova geração vem realizando novas abordagens, a partir de referenciais analíticos que possibilitam uma reinterpretação de vários aspectos da história e antropologia indígenas no Ceará.[17]

A partir da década de 1980, a produção teórica e o debate político, ao se deslocarem para os movimentos sociais e universidades, ressoaram na imprensa e na opinião pública, possibilitando a formação de um campo de ação indigenista no Ceará, no qual interagiam povos indígenas em processo crescente de organização, a Igreja Católica, universidades, ongs, Estado e sociedade civil, em torno dos embates e disputas de representações sociais e construções simbólicas. Essa mobilização indígena culminou em 1994, com a realização da 1º- assembléia indígena no Ceará.

> Em 1994 realizamos em Poranga, região de Crateús, a 1ª Assembléia Indígena no Ceará, nos dias 26, 27 e 28 de agosto, com a presença de 79 indígenas de 7 povos do Ceará e 1 da Paraíba: Genipapo, Kalabaça, Kariri, Pitaguary, Potyguara de Monte Nebo, Tapeba e Tremembé de Almofala (do Ceará) e Potyguara (da Paraíba). O objetivo dessa primeira assembléia, nascido da proposta de nós próprios, indígenas, foi para nós se encontrar, se conhecer, conversar juntos, sobre: 1. As raízes e a história de cada povo indígena: Quem somos nós; 2. As lutas e enfrentamentos, a nossa resistência; 3. As preocupações e dificuldades. No final houve uma Romaria à "Cidade dos Cocos", à 4 léguas de Poranga, a terra sagrada dos Kalabaça, com uma caverna muito importante, uma localidade também muito bonita e agradável. Para essa assembléia várias pessoas, entidades e nós, grupos indígenas, contribuímos. Foi um conjunto de força e solidariedade. Lideranças indígenas dos Povos do Ceará:

[17] Destacamos os trabalhos antropológicos de Hênyo Trindade Barreto Filho (1993), Carlos Guilherme do Valle (1993), Max Maranhão Aires (1994, 2000), Marcos Messender (1994), Gérson Augusto Oliveira Jr. (1998, 2006); Roselane Bezerra (2000), Joceny de Deus Pinheiro (1999, 2002), Carmén Lúcia Silva Lima (2003, 2007, 2009), Juliana Gondim (2010), Analú Tófoli (2010) e Estêvão Palitot (2009 e 2010).

> Genipapo-Kanindé, Kalabaça, Kariri, Pitaguary, Potyguara de Monte Nebo, Tabajara, Tapeba e Tremembé de Almofala.[18]

No mesmo ano da primeira assembléia indígena, era lançada uma publicação, fruto de uma pesquisa realizada em arquivos regionais e nacionais, visando efetuar um mapeamento de fontes para a história indígena e do indigenismo, que exerceu grande influência "sobre toda uma geração de pesquisadores, intitulada Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros, coordenada pela professora Maria Manuela Carneiro da Cunha, a partir do Núcleo de Apoio à Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP)" (Silva, 2009, p. 17). No Ceará, a pesquisa foi coordenada pela antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre, com a contribuição de Francisco Pinheiro, professores dos departamentos de Sociologia e História da UFC, respectivamente. Tal publicação demonstra o interesse da questão indígena como objeto de reflexão acadêmica, e o papel desempenhado por sujeitos e grupos vinculados às universidades como agentes ativos no processo de reconhecimento das demandas políticas e sociais das organizações dos povos indígenas, a partir do momento em que passam a estudá-los e apoiá-los publicamente.

Figura 7 – Primeira Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará (Poranga, agosto de 1994). Acervo da Oca da Memória (Tabajara e Kalabaça de Poranga)

[18] Jornal Antena das comunidades. Sábado, 21 de outubro de 1995. Acervo documental da etnia Jenipapo-Kanindé. A primeira assembleia foi marcada pelo encontro inédito entre os índios do sertão com os do litoral. Segundo a missionária Margareth Malfliet "Maria Amélia conseguiu o ônibus para trazer uma maior representação dos povos do litoral. Todos os indígenas de fora ficaram arranchados nas casas das famílias (uma troca de experiências fortalecedora)" (Malfliet, 2009, p. 426).

Ao mapear cerca de "11 instituições públicas e privadas detentoras de documentos sobre o índio, nos séculos XVIII e XIX" e identificar 34 conjuntos documentais, este estudo tornou-se fundamental para todas as pesquisas históricas e antropológicas sobre a questão indígena realizadas desde então no Ceará. Ressaltar a importância de um número cada vez maior de pesquisas sobre a presença indígena no Ceará (Palitot, 2009), constitui fato deveras simbólico e representativo, principalmente levando em consideração que "Foi no Nordeste e especialmente no Ceará que se inaugurou, em meados do século XIX, a extinção indígena no papel. Declarava-se (...) a inexistência de índios, para melhor se apoderar de suas terras" (Cunha, 1994, p. 8).

Este processo de mobilização política em torno da identidade étnica foi denominado por alguns estudiosos de "etnogênese" ou "emergência étnica", abrangendo "tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas" (Oliveira, 2004, p.20). O antropólogo argentino Miguel Bartolomé avalia teoricamente a diversidade de usos do conceito de etnogênese,

> (...) para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões (Bartolomé, 2006, p. 39).

Entretanto, o uso do termo não é consenso na antropologia brasileira, muito menos os casos em que é utilizado. João Pacheco de Oliveira utiliza o termo "ressurgimento das identidades étnicas" (Oliveira, 2004), enquanto Edwin Reesink prefere a expressão "reemergência" ou "ressurgência", ao considerar a existência de uma emergência historicamente anterior (Reesink, 2000, p. 394-395) (*apud* Vaz Filho, 2010, p.105). Mais de 40 povos indígenas reunidos em maio de 2003, em Olinda (PE), no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, rejeitaram ambas as designações para seus movimentos, afirmando que "Não somos ressurgidos, nem emergentes,

somos povos resistentes".[19] Há de se concordar que o processo de mobilização de grupos sociais reivindicando uma identidade étnica e direitos diferenciados evidencia uma tendência à etnicização da política, ou seja, à politização das identificações étnicas.

Nesse processo de renovação epistemológica há uma reinterpretação de clássicas teorias filosóficas e antropológicas, como importantes ferramentas analíticas para a compreensão dos processos de mobilização indígena. Dentre os autores significativos utilizados nesta construção interpretativa a nível local, destacamos de um lado, Karl Marx (questão indígena como luta de classes e formação de mão-de-obra) – presente nas obras do advogado indigenista José Cordeiro (1989) e do historiador Francisco Pinheiro (2000). Por outro lado, na antropologia, destaca-se a influência de Max Weber e, principalmente, Fredrik Barth, fundamentais nesta ruptura conceitual para os estudos de movimentos étnicos.

Uma fértil discussão sobre etnicidade veio ganhando corpo crescente na antropologia contemporânea a partir dos anos 1960, através das contribuições teóricas de autores como Fredrik Barth (1969) e Abner Cohen (1969). Apesar de atualizar debates clássicos da teoria antropológica, uma das principais inspirações para estes novos olhares foi a sociologia compreensivista de Max Weber. Estas perspectivas propuseram, analiticamente, a separação entre etnicidade e cultura, desde então definitiva no trato de tais questões (Eriksen e Nielsen, 2007).

O compreensivismo weberiano parte de uma perspectiva hermenêutica, que busca a compreensão (verstehen) e interpretação do ponto de vista do outro (seja este "outro" uma cultura ou indivíduo), através do entendimento das motivações para as ações sociais. Deste modo, a atenção volta-se não para o funcionamento ou a articulação do sistema, mas para o entendimento do que motiva os indivíduos a agirem de determinada forma. Seus conceitos de 'ação social' (e seu caráter relacional),[20] 'sentido' (o caráter subjetivo do sentido da ação social para os agentes)[21] e 'relação social'[22] são fundamentais para a percepção da

[19] Carta dos Povos Indígenas Resistentes, 2003.
[20] "A ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro. Os outros podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completamente desconhecidas. O comportamento só é ação social quando se orienta pelas ações de outros" (Weber, 1991, p. 13-14).
[21] "(...) o sentido da ação não é algo já dado que de algum modo seja 'visado' pelo agente como meta de sua ação, mas é a representação que ele, como agente, tem do curso de sua ação e que comanda a sua execução. (...) O que motiva a ação não é seu sentido, mas o modo como o agente representa para si ao conduzi-la" (Cohn, 1991, p. XIV).
[22] "Por relação social entendemos o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência" (Weber, 1991, p. 16).

subjetividade como importante fator na construção do sentimento de pertencimento a uma coletividade étnica (Weber, 1991; Barth, 1998 e 2000; Poutignat e Streiff-Fenart, 1998). Entretanto, se a noção de etnicidade

> (...) permitiu de modo inconteste um avanço teórico importante na conceptualização dos grupos étnicos, deixa, portanto, subsistir um determinado número de confusões que se devem menos, a nosso ver, à diversidade de fenômenos que ela abarca do que às divergências conceptuais fundamentais mascaradas sob o aparente acordo teórico conquistado contra o primordialismo (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 121).

Seja uma visão primordialista (identificação étnica como algo buscado na incessante procura de origens primordiais), seja substancialista (identificação étnica vinculada a um determinado conteúdo, a uma substância) ou instrumentalista (identificação étnica enquanto meio para alcançar um fim pré-determinado), estas abordagens teóricas têm cedido, cada vez mais, espaço a formulações teóricas processuais, como as do antropólogo norueguês Thomas Erikssen, ao afirmar que "(...) the members of human groups have a 'innate' propensity to distinguish between insiders and outsiders, to delineate social boundaries and to develop stereotypes about 'the other' in order to sustain and justify these boundaries".[23] Segundo o autor, poderíamos conceituar etnicidade de modo semelhante a gênero, sexo e idade, categorias sociais que existem em qualquer sociedade humana, entretanto, alerta para os perigos de sua aceitação como um fenômeno social universal e a-histórico (Erikssen, 1996).

Na obra póstuma de Weber, "Economia e Sociedade" (1922), o capítulo "Relações comunitárias étnicas" (Weber, 1991) introduziu formulações que se tornaram fundamentais para a análise das dinâmicas interétnicas, redescobertas na esteira das teorias interacionistas. Entre estas asserções, Weber já ponderava que toda espécie de comunidade é portadora de costumes comuns; que nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade de hábitos e costumes, e que a crença na afinidade de origem pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas" (Weber, 1991, p.267-273).

[23] "Os membros dos grupos humanos têm uma 'inata' propensão para distinguir entre insiders e outsiders, para delinear fronteiras sociais e desenvolver estereótipos sobre 'o outro' em questão para sustentar e justificar essas fronteiras (Eriksen, 1996, p.1) (tradução livre).

Em trecho clássico, Weber insere a subjetividade enquanto elemento fundamental para a construção do sentimento de comunhão étnica, possibilitando a compreensão dos grupos étnicos como formas de organização política.

> (...) chamaremos grupos 'étnicos' aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtudes de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (...) A comunidade étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam (Weber, 1991, p. 270).

Alguns símbolos de diferenciação social são evidenciados intencionalmente por "comunidades étnicas" que afirmam, através destes sinais (diacríticos), determinadas referências identitárias, emblemas de suas diferenças (Barth, 1998; Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 194). Carneiro da Cunha afirma, noutro trecho que tornou-se clássico nos estudos sobre etnicidade no Brasil, que a cultura de um grupo étnico, na

> (...) diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função (...) enquanto se torna cultura de contraste (...) tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (Cunha, 2009, p.237).

Poderíamos considerar os objetos enquanto construtores destas fronteiras étnicas? Objetos num espaço museal ou utilizados socialmente, em rituais, atos públicos e reuniões: qual a relação entre objetos, identificações sociais e étnicas e memória? Até que ponto os objetos se constituem como parte do processo de organização social das diferenças?

2.1.1 Revisitando Fredrik Barth: cultura como fluxo, descontinuidade e variação

Barth admite a fundamental influência da perspectiva interacionista do sociólogo Erving Goffman (1922-1982) na formulação das modernas teorias sobre etnicidade. Goffman expõe os princípios do interacionismo simbólico, propondo sua análise a partir do estudo da

interação cotidiana. A interação é um processo fundamental de identificação e diferenciação de indivíduos e grupos, que não existem isoladamente, mas apenas em relação uns com os outros – procuram uma posição de afirmação pela diferenciação (1963, 1959). O desempenho dos papéis sociais se relaciona com o modo como cada indivíduo concebe sua imagem e a pretende manter. Goffman considera o mundo como uma espécie de teatro, no qual indivíduos e grupos representam de acordo com as circunstâncias, se diferenciando por rituais posições distintivas (Goffman, 1985). A problematização do sociólogo sobre a relação entre estrutura social e a problemática do ator, será transposta, de sociedades modernas e urbanas, para os grupos étnicos em interação, por Fredrik Barth (2000).

A construção teórica mais influente de Barth foi expressa na introdução da coletânea "Grupos étnicos e suas fronteiras" (*Groups Ethnics and Boundaries*), de 1969. O escrito sistematizou as principais tendências e renovações teóricas da época num texto curto, enxuto e que enumera alguns pontos-de-vista que tornar-se-ão fundamentais: a etnicidade como fenômeno social e político, não especificamente cultural; "A fronteira étnica define o grupo, não o material cultural que ele contém"; "A relação define os grupos étnicos, não sua cultura"; "A relação dos grupos (re)define o significado da cultura". Barth critica a idéia de identidade étnica relacionada mecanicamente enquanto mero aspecto da cultura, da história ou do território próprios de um grupo, propondo uma conceituação processual para a definição das fronteiras (*boundaries*), construídas nas diferentes situações de interação entre os grupos sociais e étnicos (2000).

> Tomando o contrapé das abordagens etnológicas clássicas que pressupõem a estabilidade das entidades socioculturais identificadas como 'grupos étnicos' e problematizam a mudança sob a forma do empréstimo ou da aculturação, a abordagem de Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência de grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 112).

A obra de Barth é paradigmática nos estudos sobre etnicidade porque rompe com uma visão essencialista, amplia o fenômeno étnico para toda a humanidade e estabelece uma separação definitiva entre o conceito de etnicidade dos de raça e cultura (Eriksen, 1996). Em sua análise, o grupo étnico se constitui como categoria de atribuição/identificação que propicia a interação e a organização entre os sujeitos, buscando nas fronteiras étnicas os elementos da interação social, num enfoque relacional (Barth, p. 189). Este é o imperativo

categórico de maior influência atualmente nos estudos sobre etnicidade e justamente por conta de um uso quase indiscriminado, uma série de críticas vêm sendo feitas, propondo uma reavaliação da utilização deste instrumental analítico, à luz de diferentes materiais empíricos (Reesink, 2008 e 2010; Villar, 2004).

Devemos tomar precauções para não generalizar, através de conceitos totalizadores, processos históricos, espacial e socialmente localizados. Utilizamos a noção de fronteira (*boundarie*) enquanto dinamizador das relações entre os grupos, atentando para a história e o contexto local como uma experiência particular que se constrói nas experiências sociais, por isto a importância atribuída à análise etnográfica. "Culturas diferentes, historicidades diferentes" (Sahlins, 2003, p. 11).

Outros aspectos de sua obra – alguns presentes na própria introdução, outros no seu artigo revisionista das noções expressas em 1969, escrito 25 anos depois (Barth, 2000) – apesar de trazerem diversas importantes contribuições teóricas a este debate, ainda permanecem pouco articulados em análises contemporâneas. Barth admitiu em 1994 que o aspecto que mais permaneceu e frutificou, entre suas contribuições de 1969, foi "The empirical strategy (...) was to give particular ethnographic attention to persons who change their ethnic identity: a discovery procedure aiming to lay bare the processes involved in the reproduction of ethnic groups"[24] (Barth, 2000, p. 10).

A discussão moderna sobre etnicidade reflete as transformações da antropologia contemporânea. Na obra de Ulf Hannerz, "(...) o conceito de cultura foi redefinido para significar fluxo, processo e integração parcial, em vez de sistemas de significados estáveis e demarcados" (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 205). É importante perceber "sociedade e cultura principalmente como fenômenos históricos", ao invés de "estruturas e padrões atemporais e imutáveis" (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 213-214). De certo modo, as asserções barthianas, feitas há quarenta anos, para os estudos sobre etnicidade já antecipavam muito das reflexões da antropologia contemporânea. Para Marc Augé, em análise antropológica,

> É preciso sair de si, a sair de seu entorno, a compreender que é a exigência do universal que relativiza as culturas e não o inverso. É preciso sair do cerco culturalista e promover o indivíduo transcultural, aquele que, adquirindo o interesse por todas as culturas do mundo, não se aliena em relação a nenhuma delas (Augé, 2010, p. 107).

[24] "A estratégia empírica de conceber atenção etnográfica particular para pessoas que variam sua identidade étnica, sistematizando um procedimento com o objetivo de situar e revelar os processos envolvidos na reprodução dos grupos étnicos" (tradução livre).

Nossa abordagem se fundamenta num olhar que prioriza os modos como indígenas vivencia(ra)m as relações interétnicas, tanto na dinâmica de interação com o Estado ("contato"), quanto numa "perspectiva" indígena e de sua cosmologia para a interpretação dos processos, na percepção dos sentidos com que os grupos étnicos ressignificaram suas culturas e memórias (Oliveira, 2004; Castro, 1999). Realizaremos uma abordagem sócio-política do "contato", junto a uma compreensão "internalista", olhares que serão articulados através da análise dos objetos. Este viés ecoa como parte da superação das teorias da aculturação e do assimilacionismo (Silva, 2005), rompendo com uma "etnologia das perdas culturais", e compartilhando da visão dinâmica, relacional e situacional de cultura, enquanto processo histórico e social (Oliveira, 2004 e 1999).

Segundo Fredrik Barth, quando "(...) atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, formam grupos étnicos no sentido organizacional" (Barth 1998, p. 194). Admitir a influência e importância das formulações barthianas não significa se resumir a elas enquanto ponto de vista teórico. O artigo "*Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity*" (Questões permanentes e emergentes na análise da etnicidade), de 1994, foi publicado a partir de um seminário sobre os 25 anos de seu texto clássico. Conceitualmente tão importante quanto o texto de 1969 e atualizando sua visão sobre o debate, Barth avalia a influência de "Grupos Étnicos e suas Fronteiras" nos estudos sobre etnicidade. Retoma as formulações de então e atualiza suas ideias, conforme as transformações da teoria na antropológica contemporânea. Barth enfatiza que o atual momento é muito mais propício para a aceitação das formulações daquela época por conta da desconstrução do conceito de cultura como algo homogêneo ter se fortalecido durante as últimas décadas do século XX (Barth, 2000).

A partir da percepção de que "a variação empírica em cultura é global e contínua" (Barth, 2000, p.14), Barth estabelece um conceito de cultura como fluxo, continuidade e variação, opondo um conteúdo cultural às fronteiras constituidoras dos grupos. Segundo ele, fluxos culturais podem ser observados em qualquer população, "é contraditório e incoerente, e é distribuído diferenciadamente sobre pessoas posicionadas de forma variada" (Barth, 2000, p.14). Para entender a constituição das identificações étnicas, deve-se atentar para as experiências das quais é formada e não para um suposto "inventário homogeneizado de manifestações", um todo cultural exclusivo e uniformizado. "A questão é analisar os

processos de fronteiras, não enumerar uma soma de conteúdo, como num velho modelo de traços e limites", ou seja, perceber os fluxos culturais em campos de continuidade e de distribuição, trocas e contatos variados entre os grupos étnicos e sociais (Barth, 2000, p.14-15).

Barth define três níveis de interpenetração dos processos étnicos que devem ser considerados analiticamente, embora inseparáveis: um nível micro (individual), um nível médio (dos movimentos étnicos) e um nível macro (estatal) (Barth, 2000, p. 20-30). Introduz, como atualização do seu pensamento, a importância que concede ao Estado na construção da etnicidade.

Uma formulação consolidada diz respeito à consideração da identificação étnica como um traço da organização social e não como expressão da cultura, ou seja, etnicidade compreendida justamente como a organização social das diferenças. O deslocamento do foco analítico ocorre da cultura para as fronteiras (sua construção, manutenção e redefinição) e "processos de recrutamento" – "grupos étnicos e suas distinções são produzidos sobre interações particulares, históricas, econômicas e políticas circunstanciais, altamente situacionais e não primordiais". A constituição da identificação étnica é formada a partir de processos de atribuição e autorreconhecimento, assim os indivíduos e grupos vivenciam sua etnicidade como organização social das próprias diferenças (Barth, 2000).

No texto de 1994, Barth critica a reificação da categoria cultura por parte dos antropólogos que, idealmente, "imaginam como o primitivo caracteriza sua cultura", "atribuindo propriedades para eles, homogeneizando e essencializando eles". Considera o que denomina de uma "organização empresarial como parte dos interesses étnicos": a mobilização de grupos étnicos como empreendimentos políticos conscientemente liderados, e não "expressão direta da ideologia do grupo ou da vontade popular". Neste sentido, será útil a noção de "empreendedorismo étnico" (Barth, 2000).

Seria inocência não considerar as relações de poder entranhadas ao processo de construção social da memória. "(...) há o lugar do ator numa hierarquia social que dá peso estrutural a sua ação acarretando conseqüências maiores ou menores para outros atores" (Sahlins, 2008, p. 133). O cacique Sotero estabelece uma consciente relação entre os objetos e o poder da memória, que se materializa na seleção de peças para a formação de um acervo material diversificado e a organização de um espaço para sua guarda e armazenamento, com a

atribuição de uma série de significados, relacionados com o processo de construção da etnicidade e da memória indígena.

Sotero conta, ao apresentar o acervo do MK, que "(...) Essa reportagem aqui foi a primeira reunião que fui, eu recebi a carta e fui, em Maracanaú, e trouxe a história dessa reunião. Da história que nasceu o nosso grupo indígena"[25]. Segundo Sahlins

> Acima de tudo, na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos de seus projetos, pois esses objetos formam o contexto percebido, para a fala como atividade social. Tal contexto é de fato um contexto significado: os significados de seus objetos podem até ser pressupostos pelo ato de discurso (Sahlins, 2008, p. 23-24).

O cacique dos Kanindé continua, indexando sentidos aos objetos, "Aqui é da nossa rezadeira que tem aqui e faz remédio. Esses aqui foi que fui num encontro em Brasília e pedi pra ficar junto com eles aqui e tirar uma foto, eles aceitaram. São cacique e pajé da Amazônia".

Além da importância teórica, Barth estabelece dois procedimentos metodológicos que podem contribuir para uma "análise processual étnica": 1. Observar a variação da cultura na totalidade de uma população plural; 2. Identificar processos que geram e produzem, notavelmente, as maiores descontinuidades culturais (Barth, 2000, p.15). Propõe duas questões problemáticas, numa provocação para a confrontação empírica de suas formulações teóricas. A primeira, uma dúvida, a segunda, uma dificuldade. Qual é a diferença cultural organizada pela etnicidade? E como debater, simultaneamente, a cultura e os grupos sociais por meio de fronteiras? (Barth, 2000, p.30).

Diversos povos indígenas vêm se apropriando crescentemente da construção de espaços museológicos para o fortalecimento de sua organização política em todas as regiões do Brasil e do mundo. Se "A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade" (Sahlins, 1997a, p. 53), acreditamos que, através dos museus, se constrói uma "antropologia nativa" (Abreu, 2007) que antropofagiza meios, técnicas e processos de representação. Consideramos musealização a projeção no tempo, em perspectiva processual e com visibilidade social de fenômenos originados no fato museal (Russio, 1981). A compreensão do objeto museológico se constitui a partir da interpretação da relação entre homem, objeto e cenário, denominada pela museóloga Waldisa Rússio de "fato museal" (RUSSIO, 1981).

[25] Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

Como aspectos próprios da antropologia contemporânea, os antropólogos Thomas Eriksen e Finn Nielsen apontam para as dificuldades nas distinções entre "nós e eles, observador e observado", afirmando que "'Nativos' são perfeitamente capazes de identificar a si mesmos e se mostram cada vez mais avessos a tentativas antropológicas que se propõem a ditar quem eles 'realmente' são" (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 193). Este movimento teórico da antropologia ocorre numa época de crescente mobilização social dos povos indígenas em todo mundo. "Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua 'cultura'" (Sahlins, 1997b, p. 127).

Esta "descoberta dos museus pelos índios" (Freire, 1998) ocorre num contexto fundamental de afirmação étnica através da memória, provinda da vontade de construção de uma gestão indígena do patrimônio cultural. Por seu turno, o museu indígena "serve para manter ou recuperar a posse de seu patrimônio cultural material", permitindo uma "apropriação simbólica do que é seu, ao elaborar o que significa em sua própria linguagem" (Lersch e Ocampo, 2004, p. 3). Esta tipologia de museu dá "visibilidade à cultura indígena", tornando-se "um centro de referência de memória, de documentação e de pesquisa" através da realização de "um vasto conjunto de ações" (Vidal, 2008, p. 175). Nos museus indígenas, "Eles têm voz ativa e falam em primeira pessoa, seja na organização das narrativas museográficas, na condução de projetos educativo-culturais, ou na realização de procedimentos técnicos, tais como 'restauração de peças' e 'identificação' de fotos, objetos e matérias-primas" (Chagas, 2007, p. 190).

Relacionamos esta descoberta com a necessidade que os movimentos indígenas possuem de construir representações sobre si, num momento em que "As organizações de povos indígenas haviam sido formadas. Os direitos coletivos nas terras natais históricas estavam sendo reconhecidos e as demandas por terra faziam pressão com algum sucesso" (Kuper, 2008, p. 277). Resoluções internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – "Sobre Povos Indígenas e Tribais" (1989) e a "Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas" (2007) – reforçaram e fortaleceram a necessidade de reconhecimento e autonomia para estes grupos. Segundo a Convenção 169, acatada no Brasil em 2002, se constitui "o auto-reconhecimento da identidade indígena ou

tribal como critério fundamental para a determinação dos grupos étnicos" (Gomes e Vieira Neto, 2009b, p. 188).

A definição de grupo étnico e suas implicações políticas se transpõem do campo teórico para o terreno jurídico, em processos por vezes polêmicos e conflituosos de reconhecimento. Nesse campo, os embates em torno dos conceitos de etnogênese e emergência étnica ocorrem *pari passu* à organização social de grupos que articulam discursos étnicos, falam sobre o passado e apresentam uma identificação em busca de reconhecimento. Direitos sociais conquistados, como a demarcação territorial e políticas públicas diferenciadas, como o sistema de cotas nas universidades, complexificam ainda mais o debate sobre os processos de afirmação étnica, nas arenas teórica, jurídica e político-institucional.

No contexto de uma antropologia contemporânea, que advoga a "crise da representação etnográfica", a aproximação com a literatura e a arte questiona a autoridade e a retórica dos textos etnográficos. Além de uma revisão do papel e significado das objetos e coleções etnográficas – cresce a organização de museus de povos indígenas no Brasil, Canadá, Austrália, México, Peru, Colômbia, Estados Unidos. Algumas experiências de protagonismo indígena na gestão do patrimônio cultural e dos processos de musealização merecem destaque: o Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque – Kuahí (Castro e Vidal, 2001), o Museu Maguta dos Ticuna (Faulhaber, 2005a e b; Abreu, 2007; Freire, 1998), os museus indígenas no Noroeste da América do Norte (Museu e Centro Cultural Kwagiulth e o Centro Cultural de U'mista) (Clifford, 2009), a rede de museus comunitários mexicanos (Lersch e Ocampo, 2004), os museus dos aborígenes australianos e seu debate sobre a redefinição dos objetos etnográficos (Turnbull; Pickering, 2010), o Museu Nacional Sêneca-Iroquês e a Associação de Museus Indígenas Americanos, fundada em 1973 (Stocking Jr., 1995, p.15).

Se outrora, os povos indígenas foram classicamente os "representados", atualmente protagonizam processos de musealização, constroem sentidos sobre a cultura material e exigem, em muitos casos, o repatriamento de coleções formadas em contextos colonialistas ou imperialistas, como no Canadá e na Austrália (Clifford, 2011; Turnbull e Pickering, 2010). Segundo Ulpiano Beserra de Menezes,

> "(...) como afronta étnica que, por exemplo, minorias e grupos indígenas entenderam a 'publicização' dos despojos de seus ancestrais. E nessa rota é que se encaminharam as tentativas de solução: a partir da década de 70, a legislação americana sobre patrimônio cultural passou a incluir dispositivos explícitos referentes a tais

> problemas. O mesmo contexto permite também esclarecer que não é a transferência do objeto pessoal para ao espaço público que é relevante, mas o controle dos significados que tal transferência implica. Por isso é que grupos étnicos reivindicaram e assumiram, nos Estados Unidos, Canadá, Austrália, a organização e gestão integral de museus antropológicos (agora chamados de museus 'étnicos'), para assegurarem a preservação de uma determinada auto-imagem, no deslocamento que a exposição pública provoca, do valor de uso para o valor cognitivo, possível de ser extraído de restos funerários e de objetos (inclusive os pessoais e personalizados), focos de disputa sobre o "direito à História" (Meneses, 1993, p.98).

Esta ruptura política e conceitual abriu um importante espaço para uma revisão do olhar antropológico sobre o "outro" construído através da cultura material. O estudo e a formação dos museus indígenas ocorrem como parte de um processo de construção teórico-metodológica realizado em contextos pós-coloniais, que questionam os fundamentos autoritários e de dominação do conhecimento do mundo ocidental sobre o "outro". Segundo James Clifford,

> (...) a prática da representação intercultural está hoje mais do que nunca em xeque. O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950 e às repercussões das teorias culturais radicais dos anos 1960 e 1970. Após a reversão do olhar em decorrência do movimento da 'negritude', após a crise de conscience da antropologia em relação ao seu status liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada (Clifford, 2011, p. 18).

Formulações recentes vem construindo um conceito de cultura que considere os contatos, as trocas, os fluxos, as descontinuidades e as variações, como categorias analíticas que possibilitem estudar as relações e dinâmicas sociais, seja na diferença (antropologia), seja na temporalidade (história), ou na fusão destes horizontes. As proposições barthianas foram pioneiras entre formulações antropológicas que vêm extrapolando as fronteiras das relações interétnicas (Barth, 1998 e 2000) como postulados da própria renovação em teoria social. "Este mundo moderno, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. A diferença é um efeito de sincretismo inventivo" (Clifford, 2011, p. 19).

Foi preciso compreender como ocorreu a organização política deste grupo de caçadores e agricultores rurais enquanto povo Kanindé, para desvendar os significados construídos sobre os objetos musealizados. Estamos lidando com um "(...) processo de

autoatribuição de rótulos étnicos por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos" (Arruti *apud* Vaz Filho, 2010, p. 105).

O surgimento de museus indígenas, bem como dos museus comunitários, eco-museus, museus de território, dentre outros, é apontado como aspecto das renovações das instituições museológicas contemporâneas. Nesse contexto, que anda "(...) na contramão de uma concepção tradicional de museu, movimentos sociais organizados já despertaram para a potencialidade que os espaços de memória têm na construção de uma escrita da história que evidencie sua ação enquanto sujeitos sociais (...)" (Gomes, 2009b, p.402). Mário Moutinho aponta que esta aproximação dos museus com os contextos nos quais estão inseridos, "(...) tem provocado a necessidade de elaborar e esclarecer relações, noções e conceitos que podem dar conta deste processo" (Moutinho, 1993, p.6). Neste sentido, as noções de "coleção-objeto" cedendo espaço para a de "patrimônio", a de "público-visitante" para "população" e a de "edifício" para a de "território" (Cândido, 2003, p.54), possibilitam a "(...) participação da comunidade na definição e gestão das práticas museológicas, a museologia como factor de desenvolvimento, as questões de interdisciplinaridade, a utilização das "novas tecnologias" de informação e a museografia como meio autônomo de comunicação" (Moutinho, 1993, p. 6).

A aproximação de museus com movimentos sociais, sem dúvida, são apropriações conscientemente orquestradas por conta de sua eficácia como espaço construtor e difusor de representações sociais. Nos cabe, enquanto pesquisadores, não reificar nem monumentalizar, não essencializar nem naturalizar, mas analisar como documento e sentido as representações construídas (Le Goff, 1990), sejam através dos objetos dos museus indígenas ou das coleções etnográficas, na historiografia oficial ou nas reinvenções orquestradas sob lógicas de um "regime de memória" indígena (Oliveira, 2011).

2.2 Apontamentos para uma história Kanindé: documentos, estudos, representações, trajetória

Kanindé, Jenipapo e Paiacú são representados em relatos e estudos históricos como parentes, parte do grande tronco dos Tarairiú. A partir do século XVII são retratados batalhando no sertão, unidos ou em lados contrários e, posteriormente, sendo aldeados em Monte-mor (Baturité) e Pacajus. Neste ínterim, fizeram muitas migrações de itinerários pouco esclarecidos. Os Kanindé (ou Canindé, como é mais comum em fontes e estudos) já estavam presentes nas primeiras obras sobre a história do Ceará, como um dos grupos étnicos do

Sertão, apontados em constante circulação, mas habitando áreas próximas à bacia hidrográfica dos rios Choró, Quixeramobim e Banabuiú. As informações histórico-bibliográficas enfatizam a localização geográfica, os vínculos de parentesco e a catequese. Cinqüenta casais de "tapuyos da naçam Canindês"[26] receberam uma data de sesmaria em 1734, sendo reunidos aos Jenipapo em 1739 e, em 1764, transferidos para a vila de Monte-mor-o-novo-D'América (Baturité).

Segundo o Dr. Théberge, "Os Canindés, de raça tapuia, ocupavam as vertentes do rio Curu, ao poente da serra de Baturité, foram com os Quixelôs (...) reunidos em Missão pelos jesuítas no lugar que ainda hoje conserva seu nome" (Théberge, 2001, p. 80). Alencar Araripe informava que faziam parte de uma "(...) tribo numerosa, que percorria as margens do Banabuiú e do Quixeramobim, e os territórios circunvizinhos", parentes dos Genipapos, "que viviam nos distritos de Baturité e Russas, e cabeceiras do rio Choró". Faziam parte de um grande e diversificado conjunto de povos Jê habitantes do sertão no século XVIII, representados no Ceará, além dos três citados, por Jucá, Quixelô, Anacé, Reriu, Panati, Quitariús, dentre muitos outros (Studart Filho *apud* Silva, 2006, p.58).

Os Tarairiú foram, juntamente com os Kariri, dois dos povos mais bem documentados do período colonial no sertão, impondo forte resistência à conquista e ocupação das ribeiras dos grandes rios, como o Açu, o Jaguaribe e o São Francisco, entre os séculos XVII e XVIII. Eram povos do tronco linguístico macro-jê (Puntoni, 2002; Pompa, 2003; Pires, 2002; Studart Filho, 1962 e 1963). Importantes informações históricas acerca dos grupos Tarairiú podem ser obtidas nas fontes de origem holandesa, a quem se aliaram em muitas ocasiões.[27]

Vestígios da trajetória histórica da nação Kanindé permitem acompanhar interações e contatos realizados no território da capitania do Siará no século XVIII. interagindo com diferentes frentes de conquista. As datas de sesmarias e sua distribuição permitem-nos acompanhar o processo de invasão por dois caminhos, principalmente. Para a chegada na região de Canindé, através da serra de Baturité; e para a ocupação do sertão de Quixeramobim, pelos rios Jaguaribe e Banabuiú. Nesta confluência de frentes colonizadoras, os Kanindé se deslocaram, territorializaram e migraram até chegarem em Baturité, em 1764..

[26] "Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé", de 17 de agosto de 1734. Datas de Sesmarias do Ceará, vol.12, nº-108.

[27] Ver, principalmente, as obras dos cronistas Gaspar Barléus (História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício conde de Nassau, de 1647) e Roulox Baro (Relação da viagem ao país dos tapuias, de 1647), e as pinturas de Albert Eckhout e Frans Post.

Ao adotarem o etnônimo Kanindé, em 1995, parte das famílias do Sítio Fernandes vinculavam-se a um povo com uma longa trajetória histórica. Um dos registros mais antigos remonta a Canindé, principal dos Janduís (*Joã-Duim, Jandowins*), na segunda metade do século XVIII, um dos principais povos envolvidos nas batalhas da Guerra dos Bárbaros. Os Janduís habitavam uma grande área do Sertão, divididos em vários subgrupos que impuseram forte resistência ao estabelecimento das fazendas de gado e ao avanço da ocupação lusitana através da empresa pastoril no interior brasileiro (Abreu, 1963).

Os Janduís, como Tarairiú, segundo Pedro Puntoni, eram "(...) naturais do sertão de fora, principalmente nas capitanias do Rio Grande e Ceará, estavam divididos em diversas nações, em disputa entre si, que levavam o nome de seus chefes (ou 'reis'), como os janduís, canindés, paiacus, jenipapoaçus, icós, caborés, capela etc" (Puntoni, 2002, p. 81-82). Entre 1630 e 1654, "(...) haviam sido aliados incondicionais dos holandeses", por conta disso, "(...) se viram desamparados após a expulsão daqueles em 1654" (Puntoni, 2002, p. 86-87).

> Canindé (...) era o principal dos chamados janduís, que haviam sido governados no tempo dos holandeses pelo 'Rei Janduí' e haviam realmente feito guerra contra os portugueses por longos anos. Em 1692, porém, Canindé acabaria por se render e firmar um acordo de paz, indo morrer com os seus em um aldeamento jesuíta, Guaraíras, futura vila de Arez. Esse janduí eram chamados, por vezes, de canindés (Puntoni, 2002, p.86).

Puntoni (2002) e Pompa (2003) escreveram trabalhos seminais para a compreensão histórico-antropológica dos grupos étnicos no sertão dos séculos XVII e XVIII, dentre eles, os Kanindé. Destacamos o recente trabalho de história social de Eudes Gomes (2009) sobre poder e militarismo na capitania do Siará-Grande setecentista. Não é nosso objetivo elaborar uma trajetória histórica detalhada sobre o grupo. No entanto, não nos furtaremos à interpretação de documentos e estudos que apontam para uma trajetória da nação Canindé no século XVIII e constroem representações fundamentais para entendermos, posteriormente, apropriações diversas ensejadas através dos objetos e documentos musealizados no acervo do MK.

O "Assento de pazes com os Janduí", de 10 de abril de 1692, foi um acordo firmado entre o rei de Portugal e o Principal dos janduís, Canindé. Segundo o documento, Canindé liderava "toda a nação janduí, difundida em 22 aldeias, sitas no sertão que cobre a capitania de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, em que há 13 para 14 mil almas e 5 mil homens de arco, destros nas armas de fogo" (Puntoni, 2002, p.300). O tratado tinha por

objetivo estabelecer “uma paz perpétua para viver esta nação e a portuguesa como amigos”. Implicitamente, garantir a própria liberdade era um dos principais objetivos dos Janduís.

Entre as dez condições do tratado de paz, destacamos algumas, representativas da agência indígena no processo: o estabelecimento de laços de vassalagem entre Janduí e o rei de Portugal; a garantia da “liberdade natural” dos índios e suas aldeias; que batizariam e seguiriam “a lei cristã dos portugueses”; que defenderiam a possessão portuguesa de “armadas inimigas”; fariam guerra aos índios que a fizessem aos portugueses; os avisariam sobre ouro e prata encontrados em suas terras; permitiriam o repovoamento dos currais de gado ao longo dos rios principais, que haviam sido devastados, desde que garantissem as terras suficientes para suas aldeias e que recebessem devidamente o pagamento por trabalhos feitos e serviços prestados aos portugueses (plantio, pescaria, colheitas etc.) (Puntoni, 2002, p.300-301).

Os Janduís, segundo o tratado, eram “(...) a nação mais valorosa e pertinaz na sua defesa e ódio dos portugueses (...), os mais atrozes” (Puntoni, 2002, p. 301). Nações de guerra, nas primeiras décadas do século XVIII, os Canindé ainda se envolveram em diversas ações de resistência, antes de solicitarem uma sesmaria em 1731. “(...) a fama de irredentos e a relativa autonomia que conseguiram manter, muito em capacidade de incorporarem as técnicas militares de invasores (armas de fogo ou mesmo estratégias), transformou os Tarairiú nos protagonistas principais das guerras dos bárbaros” (Puntoni, 2002, p.87). Puntoni compreende esta guerra como uma série de focos de resistência que se expressaram em vários conflitos dispersos contra a invasão e ocupação efetiva do sertão através do estabelecimento de fazendas e currais de gado, ao longo dos principais rios e povoações.

Carlos Studart Filho sugere uma trajetória para os Kanindé (designa-os como Canindé), entre 1699 e 1764. Segundo ele, no início do século XVIII habitavam nas cabeceiras do rio Curu e nas ribeiras dos rios Quixeramobim e Banabuiú, próximos aos Jenipapo, ambos parentes dos Janduís. O autor relata que uma parte dos Kanindé foi reunida aos Sucuru (que era o nome de uma aldeia chefiada pelo chefe Canindé) para formar a aldeia de Boa Vista, em Mamanguape, na Paraíba (Studart Filho, 1963b, p.195-199).[28]

[28] O historiador Pedro Puntoni considera que os atuais Xukuru de Pesqueira (PE) são “(...) tarairiús que haviam sido aldeados, pelos oratorianos, principalmente nas aldeias de Ararobá (...)” (2002, p. 86). Nesse sentido, não acredita “(...) que os modernos xucurus estão de todo enganados em referenciá-lo como grande líder”, ao que também, defende, “(...) deveriam fazê-lo os jenipapo-canindé e os paiacus do Ceará (...)”. Acreditamos que Puntoni, quando da publicação da obra, não tinha conhecimento da mobilização dos Kanindé de Aratuba e Canindé (CE) que, diferentemente dos demais, no Ceará, reivindicam explicitamente essa ancestralidade.

Juntamente com seus parentes Jenipapo, os Kanindé participaram de diversas ações de ataque a povoações e vilas nos primeiros anos do século XVIII. Atuaram ativamente no grande levante de 1713, que sacudiu a capitania do Ceará, quando a única vila, Aquiraz, também capital, foi destruída, aliados aos Jenipapo, Paiacu e outros grupos. Desde então foram combatidos com maior veemência. Existe registro de um grande massacre contra os Kanindé, ordenado pelo capitão-mor Salvador Aires da Silva, ocorrido em 1721, no interior de uma igreja na aldeia de São João, num local chamado Boqueirão, onde assistia o padre Antônio Caldas Lobato, que denunciara tal atitude ao rei de Portugal em 1722 (Studart Filho, 1963b, p. 196).

2.2.1 Os sertões de Quixeramobim e Canindé

> (...) declaro que dasera doboqueirão para baixo comprei mea legoa de tera ao Pe. Roiz Frazão por ser sem mil rs. Como consta daescriptura acoal meã legoa detera fis doasão della etrinta vaccas para patrimônio daCapella do Senhor Santo Antonio acoal terá eCapela sendo que pello tempo adiante sefasa Matris sedara com todos os ornamentos (...). (...) sendo que falesa em jagoaribe, ou quixeramobim meu corposera enterado emaminha Capella dogloriozo Santo Antonio, ecoando falesa muito distante daCapella, meenterem, enão sendo em Igreja coando for tempo memudarão os ossos, para aminha Capella esendo que mora na Prasa do Recife, meu corpo sera emterado, naordem terseira do Recife (...).[29]

Nos primeiros anos do século XVIII, iniciou-se a colonização na região de Quixeramobim, com a implantação de fazendas de gado nas datas de sesmarias concedidas "(...) nas adjacências da ribeira do Ibu, atual Quixeramobim, nas proximidades do Boqueirão (...)" (Simão, 1996, p.28). A rota de penetração para o sertão central "(...) seguiu o curso dos rios Jaguaribe, Banabuiú e Quixeramobim, procedente do litoral, principalmente do Aracati. Em 1702, foi concedida uma sesmaria a Thereza de Jesus e ao alferes Francisco Ribeiro de Souza, exemplar nas motivações existentes em muitas solicitações de datas de terra naqueles sertões. Segundo o documento, consta que eles, moradores da capitania do Siará,

> (...) tem seus gados assim vaqum como cavalar e não tem terras algumas em q os poção criar e porq de prezente tem notisia de hu riacho q deságua no rio Bonabuju da parte do norte o coal riacho se chama pela língua do gentio Ibu e corre por junto

[29] Testamento de Antônio Dias Ferreira, 2 de fevereiro de 1753 (*apud* Pordeus, 2011, p. 44-52).

> de hua serra a q chama o mesmo gentio Quixeremoby as coais terras estão devolutas e dasaproveitadas[30].

A concessão de sesmarias nas margens do rio Quixeramobim e seus afluentes, foram ocorrendo, "(...) partindo da foz para alcançar a nascente do rio, (...) até 1710, totalizando 38 datas de sesmarias sendo 57 os sesmeiros" (SIMÃO, 1996, p.32). O estabelecimento definitivo na região é imputado a Antônio Dias Ferreira, que chegara "no duodécimo ano do século XVIII". Demorou-se, porque "(...) a marcha para Quixeramobim foi dificultada pelos índios, sobretudos Quixarás, Canindé e Jenipapos (...)" (Simão, 1996, p. 32). Nas batalhas, "Seu companheiro de desbravamento, naqueles sertões – capitão Manuel da Cruz de Melo tombou vítima do gentio (...)" (Pordeus *apud* Simão, 1996, p.32).

Antônio Dias Ferreira, natural de Porto, adquiriu as mesmas terras concedidas ao alferes Francisco Ribeiro de Souza e esposa. Ali, fundou a fazenda "Santo Antônio do Boqueirão", embrião de Quixeramobim. Logo ergueu sua morada e uma capela sob a invocação de Santo Antônio de Lisboa e de Pádua. Seguia, como muitos sesmeiros e conquistadores do sertão do Ceará, o costume de erguer uma capela ao lado da casa-da-fazenda, vizinhas aos currais (Pordeus, 2011, p. 38). Em 1730, Dias Ferreira e os moradores do lugar pediam assistência espiritual ao bispo de Olinda, D. frei José Fialho, a mercê de erigir uma capela na fazenda. Para isso, "oferecia Dias Ferreira para o patrimônio do novo templo 'meya legoa de terras com 30 vaccas cituada'". Já em 1732, "era benta a novel capelinha" (Pordeus, 2011, p.39).

Devoto de São Francisco, Antônio Dias Ferreira era "(...) ingresso na ordem terceira de São Francisco do Recife, como noviço, no ano de 1734, e professo aos 24 de fevereiro de 1739" (Pordeus, 2011, p.39). "Em Quixeramobim (...) entre os primeiros povoadores aí quase todos eram portugueses (...) E esta particularidade permaneceu por muitos anos; ate meados do século passado. Os descendentes de portugueses (...) viveram sempre unidos por laços de casamentos" (Leal *apud* Simão, 1996, p. 34).

"A vila distendia-se às margens esquerdas do Quixeramobim e do riacho da palha (...). Nesse trato de terra, sobre um cômoro, ergueu-se a matriz". No entanto, Dias Ferreira morreu antes do término das obras da igreja que mandara fazer. Deixou um testamento escrito em Aracati, no dia 2 de fevereiro de 1753 (Pordeus, 2011). Mesmo com sua morte, em 1754,

[30] Data e sesmaria de Thereza de Jesus e o alferes Francisco Ribeiro de Souza de duas léguas de terra no riacho Ibu, hoje Quixaramobim concedida pelo capitão-mor Francisco Gil Ribeiro em 7 de novembro de 1702". In: SIMÃO, 1996, p.35-36).

"(...) prosseguiram sem desfalecimento os trabalhos por ele encetados e que chegaram ao seu término, quanto à parte principal, no ano de 1770, ou seja 25 anos após a criação de Freguezia" (Pordeus, 2011, p.51). Foi capela entre 1732 e 1755.

Em 1755, a capela é elevada à freguesia, e em 1789 é criada a vila de Campo Maior (Machado, 1997, p. 193). Em 1814, Barba Alardo conta três povoações na Villa de Campo Maior de Quixeramobim, Quixadá, barra do Sitiá e Boa Viagem. Localizada no centro da capitania, apesar das secas constantes, as fazendas de gado prosperavam, mesmo que por vezes se extinguissem e fosse necessário trazê-las de fora (Paulet, 1997, p. 23)[31].

Por sua vez, a ocupação europeia da ribeira do rio Canindé e desta parte do sertão do Ceará ocorreu através da concessão de datas de sesmarias ao longo das margens dos principais afluentes. A mais antiga sesmaria doada na região foi concedida nas margens do riacho Canindé.[32] A principal referência hidrográfica da região, o "(...) pequeno rio Canindé", que nasce na serra da Marianna e "(...) passa junto a esta Villa, tendo por afluentes a esquerda os riachos das Pedras, Xinoaquê e Tejessuoca, (...); e a direita os do Souza, Longá, Seriemmas e Capitão-mor; despeja no rio Curu ao pé da Villa de Pentecostes, á sua margem direita" (Leitão, 1902, p. 50). Já no século XIX, em 1804, o padre João José Vieira descrevia os limites da vila, "Uma legoa de largo que principia d'onde deságuam as águas do logar denominado Boqueirão (...) sua largura principia em um serrote chamado salgado (...) da parte de oeste e nascente com o rio Canindé" (Leitão, 1902, p. 47). A origem de alguns povoados,

[31] Sobre a formação administrativa de Quixeramobim, foi "Distrito criado com a denominação de Quixeramobim, por provisão de 15-11-1755. Elevado à categoria de vila com a denominação de Quixeramobim, por ordem régia de 22-07-1766. Instalado em 13-06-1789. Elevado à categoria de cidade com a denominação de Quixeramobim, pela lei provincial nº 770, de 14-08-1856. Pelo ato de 08-11-1910, é criado o distrito de São João e anexado ao município de Quixeramobim. (...) Pela lei estadual nº 260, de 28-12-1936, desmembra do município de Quixeramobim os distritos de Boa Viagem e Olinda, para formar o novo município de Boa Viagem. Em divisões territoriais datadas de 31-12-1936 e 31-12-1937, o município aparece constituído de 9 distritos: Quixeramobim, Algodão, Belém, Belém Quirim, Canafistula, Francisco Sá, Madalena, São João e São José de Castro. (...) Pela lei estadual nº 1.153, de 22.11.1951 o distrito de Itatira é desmembrado do município de Quixeramobim e para formar o município de Itatira. Pela lei estadual nº 2.153, de 22-11-1951, é criado o distrito de Passagem anexado ao município de Quixeramobim. (...) Em divisão territorial datada de 01-07-1960, o município é constituído de 10 distritos: Quixeramobim, Encantado, Lacerda, Madalena, Macaoca, Manituba, P1rabibu, Passagem, São Miguel e Uruquê. Pela lei estadual nº 11.274, de 23-12-1986, desmembra do município de Quixeramobim os distritos de Madalena, Macaoca, para formar o novo município de Madalena. (...) Em divisão territorial datada de 01-07-1995, o município é constituído de 10 distritos: Quixeramobim, Belém, Encantado, Lacerda, Manituba, Nenelândia, Passagem, Damião Carneiro, ex-Algodões, São Miguel e Uruquê. Assim permanecendo em divisão territorial datada de 2005". Disponível em: http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=231140# . Acessado em 22 de maio de 2012.

[32] "Registro de data e sesmaria do tenente Coronel Phelipe Coelho de Moraes e d. Maria Franceza de Moraes, de uma sorte de terra de seis léguas, três para cada lado, no riacho Canindé, concedida pelo capitão-mor Manuel Francêz, em 8 de março de 1723 (Nº-66, vol.11º-, p. 105)". In: Sousa, 1933, p. 49-50.

sítios e distritos existentes até hoje remonta ao período de concessão de sesmarias, como Nojosa (1724) e Ipueira dos Gomes (1806).

> É um sertão desigual até o sopé da serra de Baturité, notando-se alguns serrotes esparsos aqui e alli. D'estes os mais notáveis são: o Pindá, Arirão, (...). Ao lado do poente estão as serras da Marianna, Jatobá e Machado, que se prestam a cultura de cereais – milho, feijão, arroz, mandioca, algodão e algum café (...) (Leitão, 1902, p. 50).

O Sertão de Canindé e a serra de Baturité, desde o início desta ocupação, mantêm intensas relações. "(...) para os habitantes desta ribeira (Canindé), Baturité já foi 'centro de intercâmbio'" (Feitosa, 2002, p. 15). "A entrada para os sertões de Canindé fez-se através da exploração da serra do Baturité, onde moravam os colonos, registrando terras no sertão; depois, passavam a morar no sertão durante o tempo chuvoso e no Baturité no verão" (Feitosa, 2002, p.10). O costume permanece até hoje. O padre Luiz de Souza Leitão deixou seu relato em 1898, falando que, anteriormente, "(...) a parte territorial do sertão de Canindé, quase inhospito, pertencia civilmente á villa de Monte-mor-o-novo-d'América" (Leitão, 1902). E Neri Feitosa, também padre, completa: "Foi o povo de Baturité que situou fazendas na ribeira do Canindé e povoou esta região. Quem tinha sítio na serra do Baturité, também tinhas fazendas nestes sertões (Feitosa, 2002, p. 10).

A origem do povoado de Canindé se relaciona com a construção da primeira capela, que ocorreu apenas em 1755. A origem da capela de Canindé está vinculada a Francisco Xavier de Medeiros e ao tenente-general Simão Barbosa Cordeiro.[33] Desde o princípio a construção da capela esteve envolta em fatos misteriosos, atribuídos a São Francisco, proezas que o fizeram famoso no sertão. Dois episódios destacam-se: a queda de um pedreiro da torre, ficando preso pela camisa após rogar por São Francisco; uma tesoura cair na perna de Xavier de Medeiros, e não acontecer nenhum ferimento sério. No início do século XIX já se registravam romarias e procissões numerosas à capela. O templo, concluído em 1796, foi demolido em 1910, para a construção de uma nova e suntuosa igreja, que foi inaugurada na seca de 1915, feita pelo arquiteto italiano Antônio Mazzini.

[33] Segundo Arievaldo Viana, "Entre estes primeiros colonizadores estava o tenente-general Simão Barbosa Cordeiro, filho do capitão Francisco Simões Tinoco e de D. Ana Barbosa, filha de Simão Barbosa e D. Francisca Leitão. Fixou residência em Canindé em 1793, juntamente com aquele que a história consideraria como o fundador, sargento-mor português Francisco Xavier de Medeiros (...)". Disponível em: http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/ . Acessado em 7 de fevereiro de 2012. Acreditamos que este Tenente-Coronel Simão Barbosa Cordeiro era o pai do major Simão Barbosa Cordeiro (4º-), falecido em 1826 (Rocha, 1921; Leal, 2005). Ver nota 45, acerca dos Barbosa Cordeiro.

> É de presumir que a antiga capella soffresse differentes transformações de 1775 a 1796, anno em que foi difinitivamente concluida; porque ao passar para o presente século, já era um templo decorado e dotado de boas alfaias (...) objetos próprios de uma egreja rica e asseada (Leitão, 1902, p. 49).

As narrativas sobre a evangelização no sertão de Canindé registram a presença de muitos padres em missões itinerantes, rezando missas, batizando, ministrando sacramentos, dando sermões e fazendo desobrigas. Nessas ações missionárias, registradas a partir de 1758, acabavam sendo seguidos por muitas pessoas entre as localidades.[34] Em 1898 chegam capuchinhos italianos, que passam 25 anos em Canindé.[35]

Quando da inauguração da capela, em 1796, Canindé possuía três pontos de referência principais: "(...) a vila dos índios em Baturité (1764), Fortaleza (como sede do Governo e da Paróquia), e Aracati, como porto e centro comercial" (Feitosa, 2002, p. 11). Segundo Neri Feitosa, "A estrada de Monte-mor era o meio caminho para chegar a Aracati, onde os fazendeiros abasteciam-se de novidades vindas do Recife, do sul e da Corte". No caminho, duas referências fundamentais para a orientação naqueles sertões. "O itinerário deixava a esquerda a serra do Pindá, tornava a ponta do maciço do Baturité, ficando a esquerda, atingia a vila dos índios, seguia para Beberibe, onde se fazia intersecção para o Forte (Fortaleza) à esquerda e seguia para Aracati" (Feitosa, 2002, p.15). Hoje, a cidade de Canindé é o maior centro urbano no sertão central.[36]

---

[34] Segundo o site da paróquia de São Francisco das Chagas, "Na região de Canindé atuaram, a partir de 1758, Frei Manuel de Santa Maria e São Paulo, o qual, em 1759, celebrou missa em Campos, na Casa da Fazenda de Antônio dos Santos e em Renguengue, Frei Bartolomeu dos Remédios, entre 1766 e 1770, e Frei José de Santa Clara Monte Falco, de 1781 e 1800, que foi o grande incentivador da construção da Igreja de São Francisco das Chagas de Canindé". Disponível em: http://www.santuariodecaninde.com/caninde/historia/ . Acessado em 7 de fevereiro de 2012.

[35] Segundo Arievaldo Viana, missionários capuchinhos da província de São Carlos de Milão, Itália, chegaram a Canindé em 1898, onde fundaram um liceu de artes e ofícios, escola e orfanato, dentre outras instituições. "(...) No ano em que os capuchinhos partiram para o Maranhão, com a fundação da prelazia de Grajaú, em 1923, os frades da Ordem Franciscana Menor se estabeleceram nesta paróquia, vindos da Bahia". Disponível em: http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/ . Acessado em 7 de fevereiro de 2012.

[36] Sobre a formação administrativa de Canindé, foi "Distrito criado com a denominação de São Francisco das Chagas do Canindé, pela Resolução Régia, de 19-08-1817, Provisão de 03-09-1818 e Ato Provincial de 18-03-1842. Elevado à categoria de vila com a denominação de São Francisco das Chagas do Canindé, pela lei provincial nº 221, de 29-07-1846, desmembrado de Fortaleza e Quixeramobim. Sede no núcleo de São Francisco das Chagas do Canindé. Constituído do distrito-sede. Instalado em 05-07-1847. Elevado à condição de cidade com a denominação de Canindé pela lei estadual nº 1.221, de 25-08-1914. No quadro fixado para vigorar no período de 1939-1943, o município é constituído de 6 distritos: Canindé, Campos Belos, Jatobá, Saldanha (ex-Santana), Targinos (ex-Ipueira dos Targinos) e Caridade. Pela lei estadual nº 7.166, de 14-01-1964, são criados os distritos de Ipueiras dos Gomes, Monte Alegre e anexados ao município de Canindé. Em divisão territorial datada de 2007, o município é constituído de 10 distritos: Canindé, Bonito, Caiçara, Pedro Sampaio, Esperança, Iguaçu, Ipueiras dos Gomes, Monte Alegre, Salitre e Targinos. Alteração toponímica municipal: São Francisco

2.2.2 A sesmaria aos "tapuyos da naçam canindes" (1734) e a escritura de compra da "quebrada de plantar dos Fernandes" (1874)

Dentre as solicitações de sesmarias de terra nas cabeceiras do rio Choró, destacamos a concessão de uma légua de terra a cinquenta casais de "tapuyos da nação canindes", de 17 de agosto de 1734, que permite registrar o primeiro processo de territorialização pelo qual passaram.

> Rezisto de data e sesmaria dos tapuyos da nação Canindés, (...) Diz o principal da naçam Canindês, que está vivendo no grêmio da igreja a mais de vinte annos sem terem tido missionários e qe por ora Recorrem a vxca e a Ilmo Sr. Bispo pa lhe premitirem dar missionário pa se aldiarem nas cabesseiras do Xoró donde tem terras de plantas, dizertas e desaproveitadas donde morarão os olandezes, paragem chamada Muxio (...), Conceder-lhe hua Legoa de terra, fazendo piam em hun olho de agoa, na dita paragem o xoju pa fazerem a sua Aldeya e viverem com o seu Missionario, outro sy por detrás da serra dos macacos estã hum olho de agoa que faz campos com palmeiral capas de se poderem Aldeyar, e ter campos de sustentaçam pa. O gado do seu Missionario no dito olho de agoa pedem outra legoa, por tanto; Pedem a vexca. lhe faça mce em nome de sua Magde. Coceder duas legoas de terra nas partes confrontadas por estarem dezertas, e dasaproveitadas pa. Se aldiarem em qualquer das partes, onde for mais conviniente ao seu Missionario pa. Elles e toda a sua dessendencia (...). Os cazais dos tapuyos Canindes são sincoenta pouco mais ou menos, o missionario que se oferesse hir assistir com eles na Missam mora na cidade de olda.(...) só nessessita de ornamentos, e hua imagem pa. o altar, e o padre se pode utilizar com porçam dos moradores, como doutos costumão fazer naquellas paragens (grifos meus).[37]

Em 1731, através de uma petição, o principal da nação Canindé recorreu ao governador de Pernambuco solicitando duas léguas de terras para se aldearem, "nas cabesseiras do xoro donde tem terras de plantas", em local denominado "muxio". Alegava estarem "vivendo no grêmio da Igreja a mais de vinte annos", sem missionários, e por isso solicitavam um padre que pudesse viver com eles. Nesta "paragem chamada Muxio", e afirmavam "(...) terem estado os holandeses (...) onde deixavam vestígios de sua passagem" [38].

---

das Chagas de Canindé para simplesmente Canindé alterado pela lei estadual nº 1.221, de 25-08-1914". Disponível em http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230280# . Acessado em 7 de fevereiro de 2012.

[37] Certidão do APEC, 11 de outubro de 1996 – Livros das Datas de Sesmarias, volume 12, Nº 108.

[38] Coincidentemente ou não, os Kanindé atuais possuem fortes lembranças coletivas acerca dos "framengos", muito falados pelos seus mais velhos. Segundo d. Maria Porfírio, "Eu lembro que nos tempos de meus pais existia eram umas bichas, umas botija que achava enterrada. É do tamanho de um garrafão de refrigerante. Aí eles diziam que era dos tempos dos flamengos, mas aí ninguém sabe como era, meus pais tinha umas bem bonitinha, entrançado". De algumas pessoas, escutamos associações entre os "framengos" e temidos índios de antigamente, que aparecem mais referidos ao sertão que à serra. Quando há essa associação, índios-"framengos"aparecem como construtores das "tapagens". Chamam de tapagens as interrupções em pequenos cursos d'água com uma espécie de cal, encontradas próximo às aldeias Fernandes e Gameleira, próximo a serra

Antônio Bezerra acredita que o Muxio "(...) fica entre as ilhargas da margem esquerda do antigo riacho Queiru, pelo tempo adeante Sitiay, depois Sitiá, e a margem direita do Camará, afluente à esquerda desse no município do Quixadá" (Menezes, 1918, p. 140).

A sesmaria transcreve o diálogo travado entre João de Barros Braga, e o governador da capitania de Pernambuco e anexas (a qual o Ceará estava vinculado), Duarte Sodré Pereira Tibão, entre 1731 e 1734. Quanto ao diálogo, Lígio Maia acredita que "A intenção não-dita era reconhecer o ânimo dos Canindé, saber de suas intenções ao se aproximarem da tutela da igreja e ficarem sob a égide colonialista" (Maia, 2009, p. 81-82).

O mesmo João de Barros Braga, que mediou os contatos com Duarte Tibão em 1731, já conhecia os Kanindé de longa data. Segundo Renato Braga, os Canindé

> Em 1727, com os Paiacu, constituíram o grosso da bandeira de João de Barros Braga, que subiu o Jaguaribe até as nascentes, combatendo e expulsando os índios com partes na contenda dos Montes e Feitosas, cuja presença tornara-se ameaça constante á vida e aos bens dos moradores da parte média e alta daquele rio (Braga, 1964, p. 237).

Segundo João de Barros Braga[39], os Canindé eram

---

do Pindá. Segundo Zé Monte, os antigos "(...) já falavam nos índios, porque lá na Gameleira tinha o rio que corre em riba da serra, que eles eram tudo tampado. Eu andava nos matos mais o meu avô, ele dizia que era os flamengo que queria acabar com as água, ele num queria chamar índio e chamava de flamengos". Segundo Sotero, "O cal que eles faziam era queimava a pedra quebrava e machucava, lá mesmo eles faziam uma tapaia no rio, na nossa área indígena, que é lá na Gameleira, no sertão do Canindé, que é feita desse cal que nem sabe como eles faziam essa tapaia". Segundo Cícero, "Os flamengos era uns índios valentes, né. Ouvi falar demais desses índios, comia as pessoas, matava as pessoas, sempre faziam medo a gente, né".

[39] João de Barros Braga tem uma longa folha de serviços prestados à Coroa Portuguesa, no combate e "pacificação" dos povos indígenas e conquista da capitania do Siará-Grande, no século XVIII. Segundo o historiador Eudes Gomes, era filho de Antônio de Barros e nascido em Pernambuco, "participou de numerosas campanhas contra grupos indígenas no vale do rio Jaguaribe durante as chamadas "guerras dos bárbaros", estabelecendo-se nas terras daquela ribeira como seu "conquistador". Em 1696, auxiliou o padre João da Costa na fundação da aldeia de Nossa Senhora Madre de Deus, onde foram aldeados índios Paiacu (...)" (Gomes, 2009, p.7). Foi um dos maiores sesmeiros do Ceará, e principalmente do rio Jaguaribe, recebendo datas de terra desde 1700. Em 1701 foi eleito vereador da Vila de São José de Ribamar (Aquiraz), até então a única existente. Em 1703, foi-lhe concedida a patente de "coronel da cavalaria da ribeira do Jaguaribe" (Gomes, 2009, p. 9). Em 1706, combateu índios Icó e Cariri que haviam destruído o arraial de São Francisco Xavier, na foz do Jaguaribe. Apenas em 1706, foram-lhes concedidas seis datas de sesmaria em diferentes locais da capitania: no Cariri, e nas proximidades dos rios Curu, Banabuiú, Quixerambim e Acaraú. "(...) em 1713 o coronel João de Barros Braga liderou uma expedição de guerra aos índios Jaguaribara, Canindé e Anacé na ribeira do Jaguaribe" (Gomes, 2009, p. 10), entrada que proporcionou a morte de 95 índios e o aprisionamento de 400, atrocidade que lhe rendeu uma "devassa". Almejava o posto de capitão-mor da capitania do Siará, onde exercia grande influência político-militar. "Em 1727, liderou uma grande campanha contra os "gentios" da capitania, desta feita subindo as imensas ribeiras do Jaguaribe e Banabuiú até atingir os limites da capitania do Piauí, matando e escravizando a um grande número, incursão que parece ter sido a última grande expedição de guerra aos índios da capitania do Ceará-Grande" (Gomes, 2009, p.12). Nota-se, portanto, que João de Barros Braga, em 1731, já conhecia os Kanindé de longa data.

> (...) naçidos e criados na Ribeira de Jagoaribe e nunca tiveram Missionario, proprio, mas por caridade sam todos bantizado e vivem no grêmio da Igreja, e as terras que pertendem por mce. de vxca. estam dezertas e dezaproveitadas, e não prejudicam aos moradores, antes hem utilidade e fazenda Real; por serem terras de plantas, onde se podem lavrar mtas. farinhas, e servir aquella Aldeia de grande bem aos povoadores de quixeramobim, por lhe ficar a matris mais de cincoenta Legoas, vexa. mandara o qe. for mais conviniente e acertado. Joam de Barros Braga (grifos meus)[40]

A sesmaria solicitada juntamente ao padre para assistí-los funcionaria também como aldeamento missionário. Os cinquenta casais Canindé, além de garantirem legalmente a posse das terras onde provavelmente já circulavam, estavam próximos a um olho d'água – Xoyai – e à vila de Quixeramobim, à qual poderiam "servir". A sesmaria fala em "lavrar farinhas", portanto, deveriam cultivar mandioca. Se notícias posteriores informam sobre os constantes realocamentos da missão, provavelmente não passaram muito tempo territorializados neste lugar. Passados três anos de petição, Pereira Tibão recomenda que João de Barros Braga

> Passe a carta de sesmaria pa os Sptes. De huã Legoa de terra somente qe. será a primeira que pedem, sem prejuízo de tersseiro, e sem pençam por ser pa. os Índios. (...) Hey por bem de lhes dar, (...), hua legoa de terra em coadra no lugar a sima confrontando na beira do Rio xoro, chamad Muxio, fazendo piam no olho de agoa, o xoyai, Logram a eles e seus dessendentes, não projudicando a tersseiros, com todas as suas pertenças, e Logradouros, e daram por ellas caminhos Livres pa. Fontes, e pedreiras, e pontes do Conselho, qe. por firmeza de tudo lhe mandey passar a prezente por mim asignada e selada com o Signete de minhas armas (...) (grifo meu)[41]

Lígio Maia analisou esta sesmaria sob a ótica das doações de terras a coletividades indígenas. Sobre o pedido dos cinquenta casais Canindé, observa que, na petição os Canindé não "(...) referem-se a si mesmo como vassalos e nem pedem compensação por serviços prestados", o que era comum em petições feitas por grupos indígenas. "E a razão é historicamente constatável, pois os Canindé, junto com os Icó, Paiacu e Jagoaribara foram apontados como causadores diretos de inúmeros conflitos contra os moradores do Ceará" (Maia, 2009, p. 78). Os Canindé não utilizariam os argumentos comumente articulados para justificar as petições de sesmarias, entretanto "Todos os dispositivos possíveis de aproximação com o intuito de constituírem sua vassalagem foram aqui acionados" (Maia, 2009, p. 79). No caso, solicitaram as terras junto com a igreja e os missionários, aparentemente aceitando o catolicismo e se dispondo a servir aos povoadores da ribeira do rio

[40] "Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé", de 17 de agosto de 1734 (grifo meu).
[41] "Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé", de 17 de agosto de 1734.

Quixeramobim, o que, junto ao fato de estarem relativamente "pacificados", trazia certa legitimidade à sua solicitação.

A partir da concessão da sesmaria, tornar-se-iam "(...) vassalos e, como os demais, estavam debaixo das leis de vassalagem" (Maia, 2009, p. 80). Para uma população provinda de décadas de conflitos bélicos, esse era um novo caminho a ser trilhado: morar com padres, trabalhar para os brancos, se deixar aldear. Concordamos com Maia, quando afirma que "(...) ao entrar nos meandros legais colonialistas, de alguma forma os grupos indígenas mantiveram a garantia de suas terras, apresentando formas de elaboração que se enquadram na necessidade de cada solicitação (...)". Refletir sobre o que motivava os Kanindé a requererem a terra nos abre espaço para adentrar em "uma intricada rede de interesses com significados diversos" (Maia, 2009, p. 81-82).

Por conta do conteúdo desta sesmaria, o historiador Antônio Bezerra de Menezes acredita que "(...) os Canindé até 1731 nunca tiveram missionário próprio (...)", e é apenas "(...) em 1739, que se fala dos Canindés e Jenipapos em missão (...)" (Menezes, 1918, p. 140). Criterioso investigador, Bezerra de Menezes publicara em 1918 a carta patente ao índio da nação Jenipapo, Matias da Silva Cardoso, que permite acompanhar o processo de união das duas nações no "Sítio Banabuyu". Cardoso fora à presença de Henrique Pereira Freire, capitão-geral de Pernambuco, no Recife, e em 21 de outubro de 1739 obteve uma carta-patente. Eis a carta-patente:

> Henrique Pereira Freire, do Conselho de Sua Magestade, Capitão-General de Pernambuco e mais capitanias anexas, etc. Faço saber aos que virem esta carta-patente que vindo á minha presença Miguel da Silva Cardoso, Índio da nação Genipapo pedir-me se queriam aldeiar e lhe desse Missionários para viver com os seus conforme a lei de Deus e de Sua Magestade. Certificando-me a união em que haviam de ter com os brancos, determinei mandá-los aldeiar com a nação Canindé, por serem ambas de mesma língua e parentes, no sitio Banabuyu, destricto de Jaguaribe, capitania do Ceará, e formar uma companhia de Infantaria delles na referida Aldeia, e para o posto de capitão hei por bem nomear ao dito Miguel da Silva Cardoso, da nação Genipapo, por me constar ser entre elles pessoa de maior respeito e de bom procedimento e vir a diligencia referida, e por esperar delle daqui em deante viverá com muita quietação e os seus officiaes e soldados trazendo a sua Aldeia bem doutrinada e fazendo obedecer ao seu Missionário, assim como devem e são obrigados, com o qual posto não vencerá soldo algum da fazenda Real, mas gosará de todas as honras, pello que ordeno aos seus officiais e soldados lhe obedeçam como devem. Dada na Villa do Recife aos 21 de outubro de 1739. Henrique Luiz Pereira) (grifos meus)[42].

[42] Patente do Índio Miguel da Silva Cardoso, 21-10-1739. (Bezerra, 1918, p.219).

Matias Cardoso seria desde então o responsável por uma companhia de infantaria na aldeia e ganhava a patente de capitão, "(...) o qual posto não vencerá soldo algum da fazenda Real, mas gosará de todas as honras (...)". A obediência aos padres, "como devem e são obrigados", e a união com os brancos, "com muita quietação", estão implícitas à cessão da carta-patente. A reunião das duas nações, justificada por conta do parentesco e língua comum, repetia alianças feitas alhures, que possuíam motivações distintas das que moviam a proposta em 1739. Me refiro às diversas ocasiões em que Jenipapo e Kanindé se juntaram para fazer ataques a vilas e povoações naquelas ribeiras, como "Em 1712, (...) No ano seguinte ao da destruição e matança de Aquiraz (...)", quando "(...) repetem o sucesso na cabeceiras do Banabuiú" (Leal, 1981, p. 61).

Após a junção destas nações indígenas, passaram por vários realocamentos: para o local depois conhecido como Aldeia Velha (próximo ao Tabuleiro d'Areia, município de Limoeiro), para o Saco da Serra da Palma (sul do açude Cedro, município de Quixadá), para a ribeira do rio Quixeré (Studart Filho, 1963b). Daí, a Missão da Palma, ou de Nossa Senhora da Palma, como era conhecida, foi transferida para o maciço de Baturité em 1764 (Silva, 2006), conjunto de serras que se ergue entre o litoral e o Sertão-Central cearenses, sendo erigida em vila como "Monte-mor, o-novo-d'América" (Porto Alegre *et all*, p. 17; Silva, 2006, p. 17 e 93). Monte-mor havia sido denominado, inicialmente, de Aldeia dos Paiacu e tornou-se, posteriormente, Freguezia da Villa de Nossa Senhora da Palma de Monte-mór novo. Segundo a antropóloga Isabelle Braz, quando da sua ereção, em março de 1764, mandou-se "unir à vila que estava sendo criada, a antiga missão da Telha, situada no Quixelô (rio, localizado no centro-sul do Ceará), com todos seus índios e habitantes de ambos os sexos, para completar o número de casais exigidos pelo Diretório na criação das vilas" (Silva, 2006, p. 107). Tivemos em Monte-mor a reunião, naquele momento, de pelo menos três nações para formar a quantidade de casais exigidos pelo Diretório para a criação de uma vila de índios: os Canindé, os Jenipapo e os Quixelô. Os Quixelô habitavam uma extremidade da bacia do rio Poti (Itaim-açu), "(...) descendo o Jaguaribe, acima do Boqueirão de Orós (...)" (Freitas, 1970, p. 153).

Segundo o Barão de Studart, baseado em Domingos Loreto (Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco), em 1757, entre as "Aldeias povoadas de índios que estão situadas nas Capitanias de Pernambuco", "As do Ceará são as Aldeias dos Tramambés, Caucaia, Parangaba, Paupina, Paiacu no distrito da Vila dos Aquiraz, Palma na Ribeira do

Quixeramobim, Aldeia Velha na Ribeira do Quixelou, Aldeia do Miranda, Cariris Novos, e Aldeia da Serra da Ibiapava na Ribeira do Acaracu" (Studart, 2004, p. 184-185) (grifo meu).

Os principais aldeamentos indígenas transformados em vilas de índios no Ceará – com nomes de vilas portuguesas - foram Porangaba (Arronches, 1759), Caucaia (Soure, 1750), Vila-Viçosa-Real (1759) e Baturité (Monte-mor-o-Novo, 1764). Existiam ainda as povoações oriundas de aldeamentos, freguesias indígenas mantidas sem estatuto de vilas: Almofala, Monte-mor-o-Velho (Pacajús), São Pedro de Ibiapina, Crato e Arneirós (Porto Alegre et all, 1994).

Monte-mor-novo foi criado onde existia anteriormente a aldeia dos Paiacu, que foram transferidos para Porto Alegre (RN), em desastrada travessia que ocasionou uma posterior dispersão. Para Borges da Fonseca (1766), aquilo havia ocorrido por conta do "desejo de terras", já que logo foram compradas após partirem. O Barão de Studart conta que, em fins de dezembro de 1762, chegava em Baturité o diretor de Porto Alegre (vila do Rio-Grande), tenente-coronel José Gonçalves da Silva, com uma precatória, conduzindo "(...) consigo índios e tudo o que lhes pertencia e a igreja do lugar". Na mudança, "(...) em tempo seco e impróprio, muitos morreram pelo caminho (Studart, 2004, p.185-186).

Escrevendo a história colonial de Baturité, Vinícius Barros Leal informa que Kanindé e Jenipapo, unidos na vila de Monte-mor-novo, "Constituíam clãs familiares distintos (...). Tinham uma longa história, desde os primeiros tempos da colonização, quando viviam em nomadismo (...). Os Jenipapos de Monte-mor constituíam as famílias: Figueira, Carrilho e Andrade, principalmente, com muitos entrelaçamentos entre si e com os outros". No entanto, "Dificilmente com o grupo Canindé" (Leal, 1981, p. 59). Seriam estes indígenas, "(...) Canindés, Jenipapos e Paiacus" possuidores de "(...) qualidades artísticas na manipulação da pedra e do barro, fazendo com estes elementos objetos de uso doméstico e agrícola" (Leal, 1981, p. 60). Fala de um corte especial, talvez o que John Monteiro chama de "tonsura caracteristicamente jê dos Tarairiús" (2003, p. 15), que possuíam "no cabelo, tonsurando-se o principal; os outros aparavam a frente e deixavam-se pender-lhes cabelos até os ombros", e "As mulheres usavam um cinto de embira com penas ou folhas ligadas com cera de abelhas" (Leal, 1981, p.60).

Registra-se ainda, no início do século XIX, notícias sobre a presença na vila de Monte-mor de uma grande população indígena. De 11 a 13 de fevereiro de 1806, o padre Almeida Machado lá esteve, em "Visitação", informando que "He habitada por portugueses e

Índios chamados, digo, da nação chamada Genipapo e tem por orago N.S. da Palma" (Machado, 1997, p. 199). Em 1814, o governador Barba Alardo, descrevendo a população da capitania do Siará, afirma que a vila, apesar de muito povoada, "nem por isso a sua população é grande, e quasi toda ella se compõe de índios" (Menezes, 1997, p. 144). Em 1808, Alardo estima a sua população em 2.745 pessoas.

Segundo o ouvidor Rodrigues de Carvalho, que lá esteve em 1816, a vila havia sido "erecta para os Indios congregados de outros lugares, e hoje quazi toda habitada de extra-naturaes, nome que se dá a todo o que não é índio" (Paulet, 1997, p. 29). Ressalta a diferenciação existente em Monte-mor, entre índios e "extra-naturaes", categorias de classificação social dos não-índios. O relato do ouvidor é de uma vila simples, com "84 cazas muito arruinadas, muitas cobertas de palhas, e muito insignificantes" (Paulet, 1997, p. 29)[43]. Em 1816, das vilas no Ceará, "são de índios cinco: Mecejana, Arronches, Soure, Villa-Viçoza e Monte-mor, que só tem de vila o nome" (Paulet, 1997, p. 6). Esta presença indígena no

[43] Sobre a formação administrativa de Baturité, foi "Distrito criado com a denominação de Aldeias das Missões, por provisão de 19-06-1762 e por lei provincial de 18-03-1842. Elevado à categoria de vila com a denominação de Palmas, por carta de 06-08-1763, e portaria de 15-08-1763, retificados, por carta de 16-12-1763. Instalado em 14-07-1764. Por carta regia de 14-04-1764, a vila denominada vila Real Monte-Mor o Novo da América. Elevado à condição de cidade com a denominação de Baturité, pela lei provincial nº 844, de 09-08-1858. Pelo ato provincial de 10-10-1868, é criado o distrito de Guaramiranga e anexado ao município de Baturité. Pelo ato provincial de 04-06-1878, é criado o distrito de Pernambuquinho e anexado ao município de Baturité. Pelo decreto estadual nº 37, de 02-08-18-90, é criado o distrito de Caio Prado, ex-povoado de Cangati, e anexado ao município de Baturité. Pelo decreto nº 8 - E, de 10-03-1892, é criado o distrito de Castro e anexado ao município de Baturité. Pelo ato estadual de 27-03-1896, é criado o distrito de Riacho e anexado ao município de Baturité. Pelo ato estadual de 20-01-1897, é criado o distrito de Candeia e anexado ao município de Baturité. Em divisão administrativa referente ao ano de 1911, o município é constituído de 7 distritos: Baturité, Castro, Caio Prado, Candeia, Guaramiranga, Pernambuquinho e Riachão. Nos quadros de apuração do Recenseamento Geral de 1-IX-1920, o município aparece constituído de 8 distritos: Baturité, Caio Prado, Candeia, Castro, Guaramiranga, Pernambuquinho, Putiú e Riachão. Pelo decreto estadual nº 193, de 20-05-1931 e 1156, o distrito de Castro passou a denominar Itaúna. Pelo decreto estadual nº 1156, de 04-12-1933, desmembra do município de Baturité os distritos de Guaramiranga e Pernambuquinho, sendo anexado ao município de Pacoti. Em divisão administrativa referente ao ano de 1933, o município é constituído de 5 distritos: Baturité, Caio Prado, ex-Cangati, Candeia, Capistrano de Abreu e Itaúna. Não figurando os distritos de Putiú, anexado ao distrito sede de Baturité. Pelo decreto estadual nº 448, de 20-12-1938, o distrito de Riachão passou a denominar-se Capistrano. Sob o mesmo decreto é extinto o distrito de Candeia, sendo seu território anexado ao distrito sede de Baturité. No quadro fixado para vigorar no período de 1939-1943, o município é constituído de 4 distritos: Baturité, Caio Prado, Capistrano e Itaúna. Pelo decreto-lei estadual nº 1114, de 30-12-1943, o distrito de Itaúna passa a denominar-se Itapiúna. Em divisão territorial datada de 1-VII-1950, o município é constituído de 4 distritos: Baturité, Caio Prado, Capistrano, ex-Riachão e Itapiúna, ex-Itaúna. Pela lei estadual nº 1153, de 22-09-1951, desmembra do município de Baturité o distrito de Capistrano. Elevado à categoria de município. Em divisão territorial datada de 1-VII-1955, o município é constituído de 3 distritos: Baturité, Caio Prado e Itapiúna. Pela lei estadual nº 3599, de 20-05-1957, desmembra do município de Baturité os distritos de Itapiuna e Caio Prado. Para formar o novo município de Itapiúna. Em divisão territorial datada de 1-VII-1960, o município é constituído do distrito sede. Assim permanecendo divisão territorial datada de 18-VIII-1988. Pela lei municipal nº 932, de 17-I-1991, são criados os distritos de Boa Vista e São Sebastião e anexado ao município de Baturité. Em divisão territorial datada de 1-VI-1995, o município é constituído de 3 distritos: Baturité, Boa Vista e São Sebastião. Assim permanecendo em divisão territorial datada de 2005" Disponível em http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230210# . Acessado em 22 de maio de 2012.

maciço de Baturité é, até hoje, extremamente difundida, seja através das tradições orais, seja na identificação de populações declarada e reconhecidamente descendentes, mesmo que não mobilizadas etnicamente pelo reconhecimento enquanto povos indígenas.

No dia 15 de abril de 1874, oito pessoas se reuniram no sítio Marés, no distrito de Coité, termo de Baturité, província do Ceará. Na casa de Joaquim Rodrigues dos Santos e sua consorte, d. Francisca Clara de Azevedo, os três irmãos Francisco dos Santos, Joaquim, Raimundo e João, provavelmente liderados pelo primeiro, foram sacramentar um negócio. Estavam presentes, como testemunhas, os senhores Manoel Severiano da Silva e José Ribeiro de Freitas. Naquele momento, faziam lavrar uma "Escritura pública de compra e venda". Para isso, convocaram o escrivão de paz, "servindo de tabelião", Luiz Francisco de Melo Silva, para reduzir a um termo a aquisição de um "pedaço de terra de plantar nas quebradas da serra do Baturité no lugar denominado Fernandes nos destrito de Cuité, termo de Baturité, província do Ceará" [44]. As "extremas" (limites) da terra adquirida pelos irmãos, por um conto de réis que já haviam pago, estavam situadas, para o nascente,

> (...) no Riacho denominado ALBINO, à cima do olho d'água (...) na confrontação de uma massaranduba que tem no aceiro do roçado do falecido Manoel dos Santos. Para Norte extrema com as terras dos mesmos vendedores MAJOR SIMÃO BARBOSA CORDEIRO, ficando os compradores com um roçado que ali tem um. Para o poente, extrema por detrais da serra do Rajado, daí na extrema na Barra do Riacho Albino e Cassundé, torna para o nascente de onde começarão as referidas extremas (Escriptura pública...).

Através daquele documento, registravam a compra efetuada. Entre os confinantes, os vendedores, Manoel dos Santos, finado, e o Major Simão Barbosa Cordeiro, que foi um poderoso fazendeiro e político da região dos sertões de Canindé.[45] Apresentaram ainda ao

[44] Escriptura pública de compra e venda de um pedaço de terra de plantar nas quebradas da serra do Baturité no lugar denominado Fernandes no destrito de Cuité do termo de Baturité província do Ceará – 15 de abril de 1874.

[45] O Major Simão Barbosa Cordeiro "Descendia de nobre estirpe" (Rocha, 1921, p. 172), que remontava a Frutuoso Barbosa Cordeiro, fidalgo cavalheiro da Casa Real de Portugal, que chegou no Brasil por volta de 1570 e, em 1579, obteve "o Governo da Paraíba por 10 anos, com o encargo de 'conquistar e povoar a terra'" (Leal, 2005, p. 18), combatendo índios e franceses. Em sua descendência, os filhos com nomes Simão e Frutuoso repetem-se geração após geração. Sempre mantendo a condição que as "ilustrações do berço" lhes valeram, seus ascendentes receberam vários "títulos de nobreza. Essa ilustrações valiam, na realidade, na elevação de caráter e fidalguia nas ações na paz e na guerra, preservando a tradição da família" (Leal, 2005, p. 22). O Major Simão Barbosa, da sexta geração por linhagem materna, nasceu em 30 de agosto de 1799, filho de tenente-general Simão Barbosa Coelho e D. Marianna Francisca de Paula, na fazenda São Pedro, em Canindé. O pai é considerado um dos fundadores de Canindé. Morou em Fortaleza, onde foi comerciante, mas retornou e tornou-se um rico potentado rural em Canindé e região. Casou em 5 de julho de 1825, com uma filha do capitão-mor português José Mendes da Cruz Guimarães, Anna Mendes da Cruz Guimarães. Teve seis filhos. Faleceu em 3 de maio de 1887, na fazenda Serrote, em Canindé, com 88 anos. Desempenhou o papel de importante liderança no partido liberal na província do Ceará (Rocha, 1921, p. 174). "Uma crítica imparcial, firme e severa da sua vida política, ou melhor da vida política do seu tempo, (...) nos conduz a conclusão cabal que major Simão

escrivão um bilhete emitido no dia 2 de abril de 1874 pela Coletoria de Canindé, que foi transcrito na escritura. Segue o trecho:

> Imposto de Transmissão de Propriedade em exercício de 1873 a 1874 à folha do livro de receita fica lançado um debito ao atual coletor a quantia de 60 mil réis, que pagou JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS do Imposto de Transmissão de propriedade na razão de 6%, correspondente a Hum conto de réis, importância por que comprou a Joaquim Rodrigues dos Santos e sua mulher a um pedaço de terra no lugar denominado Fernandes, deste município. Em 2 de abril de 1874. Coletor JOSÉ CORDEIRO DA CRUZ (Escriptura pública...) (maiúsculas no original).

Ao final daquele ato, o "presente instrumento que depois de lhe ser lido, assinaram com as testemunhas, assinando a rogo dos compradores JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS, por não saberem escrever" (Escriptura pública...). A emissão da escritura desta terra só seria feita dez anos depois, em 1884, não sabemos ao certo por qual motivo. Em 1877 e 1888, ocorreriam duas grande secas que marcariam profundamente as experiências e memórias da população da então província do Ceará. Este ínterim foi marcado por muita fome, miséria e migrações entre sertão, serra e litoral; foi um período do qual várias populações indígenas, como os Jenipapo-Kanindé e os Kanindé de Aratuba, tem em sua memória social como referência temporal de deslocamentos.

Esta escritura é uma das duas que os Kanindé apresentam como parte de sua história, que se refere diretamente a um fato – a compra das terras em que habitam até hoje pelos três irmãos "Francisco dos Santos", ancestrais aos quais se remetem quando traçam a sua genealogia. Estes documentos e o acontecimento (a compra das terras), possuem importante significado na tradição oral, nas representações que fazem sobre si e na formação de um sentimento de pertencimento à coletividade da qual fazem parte, intimamente relacionada com a terra em que vivem, a aldeia Fernandes.

Os irmãos garantiam legalmente, em 1874, de acordo com um sistema jurídico de normas de propriedade e bens vigente no Brasil imperial, uma porção de terras delimitadas e circunscritas, por um conto de réis. Se valer da compra das terras para garantir a posse, normalizando a transação comercial de acordo com os mecanismos postos (escritura de compra e venda, registro da escritura por notário, pagamento de imposto de transmissão,

---

Barbosa foi um intransigente mas nunca um intolerante" (Rocha, 1921, p. 173). Chegou a ser convocado para assumir o posto de comandante superior da Guarda Nacional da Comarca. Ocupou diversos cargos públicos. "Patriota dos mais distintos, o Major Simão Barbosa não foi indiferente às lutas da Pátria e relevantes serviços prestou nas Revoluções de 1824 e 1832, e na guerra do Paraguay, em 1865" (Rocha, 1921, p. 174).

escritura em cartório), possibilitava aos três irmãos e às suas famílias se estabelecerem de forma permanente numa porção de terras férteis, deixando-a para seus descendentes.

Em 1731, quando os cinquenta casais de "tapuyos da naçam Canindês" solicitavam terras nas cabeceiras do Choró à Duarte Sodré Pereira Tibão, o acesso foi conseguido através da submissão aos ditames da Coroa portuguesa e ao regime jurídico das sesmarias, emitida em 1734. Novamente os Kanindé foram territorializados, unidos aos Jenipapo, em 1739; para Monte-mor-o-Novo-d'América, vila de índios, foram transferidos em 1764. Em 1734, 1739, 1764 e 1874, acontecem processos distintos de territorialização, entre Canindé do passado e os Kanindé do presente, regidos por entrelaçadas memórias de migração e trajetória de deslocamentos populacionais entre a serra e o sertão. Cruzando a análise histórica com a interpretação antropológica, analisamos a historicidade da produção dos sentidos dos objetos do MK. Para isso, nos importará tanto a significação dada por eles aos objetos, documentos e narrativas sobre si, como também seguir caminhos provindos de uma análise propriamente historiográfica. Ao interpretar as informações provindas da escritura, por exemplo, como um registro de processos sociais do passado, considero como fonte documental o próprio sentido atribuído às escrituras pelos Kanindé, como objetos materiais que permanecem em sua posse, na construção social de sua memória indígena e etnicidade.

A escritura afirma que os irmãos já habitavam na região do Coité, no "termo de Baturité", mesmo sem fazer a menção ao lugar exato. Numa pesquisa realizada pelos Kanindé com os índios mais velhos das aldeias Fernandes e Balança, em 1996, "tia Judite", na época com 76 anos e já falecida, nascida e criada na Balança, lhes contou que

> Esse pessoal que mora aqui na Balança veio de Mombaça em 1914 para morar no Sítio Currimboque, que fica vizinho à Balança, no tempo de uma grande seca. Em 1916 se passaram para a Balança, onde ficaram morando e onde já moravam os mais velhos da nossa família. (...) Nossos pais eram: José Francisco dos Santos e Carolina Pereira dos Santos. Já moramos nessa localidade há mais de 70 anos. Nos comia lagartixa, badalaco (tejo) girita, todo tipo de caça do mato. Ainda hoje só como caça[46].

Dona Judite aponta, deste modo, para uma presença antiga dos seus parentes na aldeia Balança, já no início do século XX, e para uma migração da região de Mombaça e o fato dos mais velhos já morarem lá antes disso. Os Kanindé apontam para quatro localidades

[46] Depoimento da Judite, 76 anos, da família dos Francisco, residente na Balança, onde nasceu, se criou e ainda mora. Setembro de 1996. Acervo do MK.

onde existem parentes seus no sertão de Canindé: Gameleira, Nojosa, Alto Bonito e Negreiros. Na última mora o seu Chico Silva, que foi entrevistado por eles em 10 de setembro de 1996, então com 81 anos, nascido e criado na aldeia Gameleira. Segundo ele,

> Aqui era tudo cheio de índio. Era uma aldeia só, daqui até o Canindé. (...) os índios se dirigiam dali para o Ipu. Essa região era toda uma aldeia só". Seu Chico era "(...) filho da família Cachimbo", a qual, junto à Barbosa, como duas famílias dos "(...) troncos velhos dos Canindé, como eles mesmos dizem, embora isso não seja conhecido publicamente[47].

A produção social desses registros deve ser percebida no horizonte da busca do reconhecimento como povo indígena, para o qual a construção social do passado será um dos processos fundamentais. Assim, em 1996 – no auge do conflito pela posse da Gia com os trabalhadores e depois assentados da fazenda Alegre – os Kanindé buscavam ouvir seus mais velhos, suas lembranças e o que contavam sobre os antepassados. Este registro é resultado e vestígio de um acirrado e conflituoso processo de disputas sociais e simbólicas entre identificações sociais e reconhecimento étnico.

Ao dar conta da presença de outras populações indígenas e dos lugares onde habitavam e circulavam, das suas aldeias, do Canindé ao Ipu, que já fica no pé da serra de Ibiapaba, possivelmente os Kanindé estavam se referindo a outros núcleos indígenas existentes ao longo do sertão, do qual poderiam ser parentes (ou não), manter contatos regulares (ou não), mas dos que, certamente, tinham conhecimento.

Identificamos uma multiplicidade de referenciais temporais e simbólicos que se amalgamaram através de contatos, trocas e interações para formar "o povo dos Fernandes", para usar uma expressão comum na região. "Um regime de memória propicia um relato de uma história, mas o pesquisador deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento (...). Cabe a ele explorar a diversidade de fontes e a multiplicidade de relatos possíveis" (Oliveira, 1999, p. 118). A tradição oral dos Kanindé os metaforiza e simboliza. Estas duas fortes tradições indígenas, da serra e do sertão, uniram-se para formar as famílias que adotaram o etnônimo "Kanindé" (1995), em Aratuba e Canindé.

Um olhar antropológico para a memória indígena deve apreender as disputas pelo passado – modos de construí-lo e formas de dizer o quê e como aconteceu – que se materializam na história oficial construindo sentidos para o tempo a partir de uma versão que

[47] Depoimento do Chico Silva, 81 anos, nascido e criado na localidade Gameleira, município do Canindé-Ceará. Em 10 de setembro de 1996. Acervo MK.

parte do ponto de vista do conquistador. Os movimentos indígenas contemporâneos nos constroem outras visões do pretérito. As disputas entre versões distintas para a organização social da memória e dos objetos se materializam nos museus indígenas, espaços de tradução que constroem representações sobre si em momentos de intenso embate e mobilização política, exibindo e significando conteúdos materiais e simbólicos a partir de novas ordens discursivas, contando em primeira pessoa uma outra versão para o que já aconteceu. As representações sobre si construídas pelos museus indígenas são parte de processos étnicos e se relacionam com as dinâmicas das identificações e as lutas de classificação social. Podemos considerá-los como parte do que a antropóloga Regina Abreu denominou de "antropologia nativa" (Abreu, 2007).

Figura 7 – Museu dos Kanindé (2011)

3 MUSEU DOS KANINDÉ: UM INVENTÁRIO DE SENTIDOS

3.1 Museu dos Kanindé: inventário e classificação do acervo

> *"Eu sabia que o museu era coisa velha que a gente achava, e arrumava num canto pra contar a historia da gente, dos antepassados. Eu pensei que era uma história nossa que era a mesma história dos meus avos e bisavós e meus pais contava, era coisa dos índios. Tinha índio pela aquela redondeza porque ele tinha história do povo deles, e os índios gostava de fazer essas coisas, quando eles saiam eles traziam novidades, e depois morriam e deixava aquilo que a gente acaba achando, uns caco de telhas bem grandes e bem grosso"*[48]

O MK foi aberto no ano de 1995, por iniciativa de José Maria Pereira dos Santos, o cacique Sotero, com a contribuição da população da aldeia Fernandes na formação do acervo de objetos e documentos, com destaque para a família do pajé Maciel. O MK funciona numa casa comum, onde Sotero já manteve uma bodega para venda de gêneros (feijão, milho,

[48] Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

cachaça etc.). São duas portas, uma do museu e a outra de uma sala que funciona como depósito de caixas, ferramentas, objetos, alimentos etc. Na parte de trás mora seu filho, Suzenalson. Abaixo, seu outro filho, Suzenilton "Sapirôco" e, acima, o próprio cacique. São três níveis da "quebrada dos Fernandes". Entre 1999 e 2005, funcionou uma sala de aula nesta casa, pois não havia ainda um prédio para a escola indígena. Sotero herdou esse terreno do pai, Lafayete Franscisco dos Santos, que era uma área de plantio de mandioca em época mais recuada, como boa parte das terras de moradia hoje habitadas dentro da aldeia. O MK surgiu antes da AIKA (1998), e da educação diferenciada (1999). Entre os Kanindé, foi uma das primeiras experiências gestadas a partir de um horizonte semântico indígena, pois criado "*para contar a história do índio na sociedade*" (Sotero).

Os bichos no MK saltam às vistas de qualquer visitante, seja por ocuparem a maior parte do espaço, seja pela diversidade de cores, formas ou materiais dos quais são feitos. Qual o significado de tantos objetos que remetem a bichos no MK? As primeiras visitas realizadas ao espaço museal com um olhar classificatório, visando a categorização do acervo, necessitaram de um extremo esforço analítico. Apropriamos-nos de alguns procedimentos convencionados e esquemas de classificação propostos em outros espaços institucionais para estudar mais detalhadamente as peças. O inventário foi o início de um esforço classificatório que durou, praticamente, toda a pesquisa de campo.

Na pequena sala amontoam-se, expostos na parede, centenas de objetos dos mais variados tipos, que constroem sentidos diversos entre si, outros estão espalhados por mesas e no chão, "(...) encontram-se em estado de determinação mútua. Definem-se como coordenados entre si, são subordinados uns aos outros, e não apenas numa direção, como numa série, mas sim, reciprocamente, como num agregado" (Sahlins, 2008, p. 132). A profusão de cores e formas é percebida em meio à sensação de imersão em um universo de sentidos e significados simbólicos entrelaçados entre objetos, experiências (individuais e coletivas) e dinâmica cultural. Isto fica ainda mais evidente quando Cacique Sotero começa a falar das "coisas dos índios", suas "novidades", usando referências diversificadas reunidas sob aspectos distintos, relacionados à memória social do grupo. Com o aprofundamento da análise, percebemos que nas categorias "novidades" e "coisas dos índios", estavam implícitas as noções de museu e de objeto construídas na ação museológica indígena. A primeira associação revela a estreita relação entre os objetos e a "descoberta" como povo indígena, a partir de lembranças familiares. Sotero nos contou que, no ano de

> (...) 1995, nós fomos numa reunião lá no Maracanaú (município da região metropolitana de Fortaleza), eu e meu irmão. Tá bem aí a história, foi a primeira história nossa, tá bem aqui nesse retrato (aponta, na parede do museu, para uma reportagem jornalística). Era uma reunião indígena, passamos três dias lá. Quando nós cheguemo aqui aí nós trouxemos a história, quem era nós. Nós ouvimos a história dos outros e se lembramos da nossa, que quando nós era novo nossos pais contava. Nós ganhava os matos, matando passarinho, comendo o figo dele, comendo ele cru, a gente chegava tarde em casa, aí ele dizia: "o que vocês estavam fazendo, vocês são índios mesmo! (grifo meu)[49].

Além da relação entre objetos e a "descoberta", a fala de Sotero evidencia outra associação frequente no MK e nos discursos étnicos sobre si: a etnicidade e a prática da caça. Este destaque nos permite atentar para um deslocamento de significado, do social ao museal. A caça, no museu, se transformou em símbolo de identificação étnica como indígenas Kanindé de Aratuba. O sentido construído sobre a caça ocorre num contexto que, para o antropólogo Fredrik Barth, é privilegiado para o estudo das relações interétnicas e na análise das dinâmicas dos processos identitários: situações em que pessoas e grupos variam suas identificações étnicas, em três escalas de análise (individual, de um movimento indígena e nas relações com o Estado) (Barth, 2000, p.10). Atribuindo novos sentidos aos objetos, o MK "Combina e integra processos complexos de constituição do sujeito coletivo da comunidade", através da "legitimação das histórias e valores próprios" (Lersch e Ocampo, 2004, p. 4).

A prática da caça se constrói na sua narrativa sobre o início do museu (que se confunde com a própria mobilização étnica) como um ponto de amarração entre a descoberta feita no presente ("nós trouxemos a história, quem era nós") e a afirmação de sua condição indígena desde o passado (a infância) ("nós ganhava os matos, matando passarinho, comendo o figo dele, comendo ele cru"). "Num museu local, o 'aqui' importa". Segundo James Clifford, se referindo aos objetos dos "museus tribais" Kwagiulth e do Centro U'mista (Costa Noroeste norte-americana), "Os objetos aqui, são lembranças íntimas da comunidade" e "uma grande parte de seu poder de evocação (...), reside no simples fato de se encontrar 'aqui'" (grifo meu). Mas "qual é o significado, sempre presente, dos objetos recolhidos, das imagens e das histórias para as comunidades indígenas" (Clifford, 2009, p. 275-79)? Metáforas da sociogênese da população da aldeia Fernandes, os objetos do MK remetem às múltiplas

[49] Entrevista com José Maria Pereira dos Santos, o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto, em 6 de março de 2009.

temporalidades e sentidos acionados quando Sotero fornece pistas para a significação dos objetos, imagens e histórias.

> Eu me lembro que meu avô tinha medo de falar na história indígena porque dizia que o branco matava o índio. Minha mãe e meu pai passaram isso pra mim. Até agora o meu pai, já com 80 anos, quando eu saía pros encontros lá fora, ele dizia: "Sotero tu tem cuidado com isso aí porque o povo matava os índios e vocês tão se declarando os índios, aí eles vão matar. Vocês são índios, mas fiquem calados." Mas ser uma coisa e ficar calado, né... Aí eu fui e pensei: o museu são histórias, aí fui arrumando as primeiras pecinhas. Pra mim o museu são histórias. É só coisa feia, mas é uma coisa da cultura da gente. Eu comecei com estas peças, que era o que a gente trabalhava: o machado, a foice. Aí fui vendo que a caça é uma cultura. O que a gente faz de artesanato também (grifos meus) (Cacique Sotero).

O acervo começou a ser coletado antes, mas foi principalmente após 1995, os primeiros anos de mobilização étnica, que se foi avolumando com mais rapidez, como vestígio desse processo. *"*O pessoal chegava e dizia 'Sotero eu achei essa peça lá onde eu trabalho', numa mata, como por exemplo". Compreendemos a constituição deste acervo como parte do processo de mobilização por reconhecimento. Foram se acumulando objetos representativos das vivências em um presente indígena (participação em atos, reuniões, viagens, materiais de eventos e mobilizações, objetos rituais, adornos corporais, jornais, fotografias etc.) e das investigações documentais que começaram a fazer, das seleções e descartes, das apropriações e invenções, das ações voltadas para a construção de um passado no qual falam dos ancestrais, de suas migrações e territorialização, resistência e sofrimento, perseguições e lutas para manter a posse das terras.

Figura 8 – Mesa no Museu dos Kanindé, com objetos arqueológicos e outros (2011)

A procedência dos objetos, seus múltiplos significados, o social e o museológico, o individual e o coletivo, os saberes e modos de fazer, as técnicas construtivas, os modos de conservação, a expografia caleidoscópica, as narrativas e sentidos a eles conectados, tudo é passível de análise. Mesmo sem a formação e o conhecimento técnico sobre o trabalho museográfico, Sotero tornou-se um especialista na práxis de uma tradução para construir a sua ação museológica indígena. Ele preservou um acervo de objetos expondo-os em um determinado espaço físico, dando início à realização de pesquisas por estudantes e professores da escola indígena. "Eles conversam sempre comigo os meus companheiros, meus índios, nossos índios, de eu ter essa inteligência de ajuntar tudo isso num canto amostrando ao povo essas coisas né. (...) Parece que eles num tinha essa paciência de ajuntar as peças e botar assim como amostra"[50]. "Juntar, separar, mostrar", atividades básicas da ação museológica (Oliveira, 2009). Ao seu modo e ao longo de vários anos, Sotero implementou práticas visando a salvaguarda e a comunicação museológicas, além de abrir espaço para a realização de pesquisas e visitação pública. Foi nessa tradução que ele construiu a sua ação museológica indígena, aqui utilizada como uma categoria de classificação social de determinadas práticas de colecionamento e musealização, vinculadas aos museus indígenas e protagonizadas por indivíduos e coletividades étnicas para a construção de representações sobre si. A ação museológica indígena relaciona-se com a tradução, para a realidade de um povo etnicamente diferenciado, dos procedimentos necessários aos processos de musealização, a partir de materiais, relações sociais e sentidos provindos de suas experiências, transplantados para contextos específicos. Na medida em que esta ação museológica se constitui enquanto uma práxis da tradução, a diversidade de modos de tradução representa a multiplicidade de possibilidades de processos de musealização entre povos indígenas.

> Juntei parte das peças, começou devagar e depois foi aumentando, porque eu dizia que eram peças antigas que eram de índio, que os índio deixavam lá por aqueles cantos, eles foram acreditando e foram trazendo. A gente era muito medroso e num se declarava índio de jeito nenhum. Um dia nois foi num encontro eu e meu irmão e aí lá nois vimos que era de índio e aí nois criamos aquela coragem e descobrimos a nossa história indígena que nois era índio também aí nois trouxemos pra comunidade (grifo meu) (Cacique Sotero).

Neste esforço de tradução, Sotero reverteu saberes apreendidos sobre museus acumulados em sua experiência de vida, oral e vivida, para a organização do MK. A ação museológica se concretizou através de medidas que propiciaram a formação e conservação de

[50] Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

um acervo, a exposição dos objetos num espaço próprio e a realização de investigações a partir deles. “Eles diziam ‘Sotero eu te dou pra tu botar no museu’. Eu ia colocando elas no museu, eu botava na parede, deixava aí de lembrança” (Cacique Sotero). A participação dos parentes na formação do acervo foi fundamental, principalmente o núcleo familiar dos “Maciel”, a família de Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel.

Figura 9 – GT Inventário do Museu dos Kanindé (2011)

Entre maio e julho de 2011 desenvolvemos os trabalhos visando a elaboração da documentação museológica do MK. O principal objetivo era fazer o inventário de peças, identificando, classificando e contabilizando o acervo. Para esta ação, foi formado um “grupo de trabalho” (GT) composto por estudantes da escola indígena, entre 13 e 17 anos. Desde o início, a equipe foi capacitada com o propósito de tornar-se o núcleo educativo ou pedagógico do MK. O professor Suzenalson Santos, que acompanhou o trabalho, está atuando como coordenador do núcleo educativo organizado nesse processo de pesquisa e ação museológica.

O trabalho em campo dividiu-se entre antes e depois do inventário que, como método de investigação parte fundamental da observação participante, possibilitou uma pesquisa detalhada sobre os objetos. Entre março e abril, restringi-me às entrevistas orais e à etnografia do cotidiano da aldeia Fernandes, participando de momentos públicos, privados, reuniões na escola, dando palestras, indo nas casas, nas caçadas, almoçando etc.

No dia 16 de maio, ocorreu a primeira reunião do GT de inventário. A partir daí, o grupo de jovens passou por uma capacitação de três dias antes de iniciar os trabalhos práticos no acervo. A formação técnica dos integrantes do GT ocorreu de 17 a 19 de maio, nas

dependências da escola indígena e do MK. No primeiro dia, realizamos uma introdução aos estudos museológicos, com exercícios práticos: desenhos e contação de histórias, experiência tátil e descritiva, investigação sobre propriedades físicas e significados de objetos. Os conceitos básicos para a compreensão da ação museológica foram apresentados: noções de preservação (restauração e conservação), pesquisa (investigação e documentação) e comunicação (ações educativas e outras). Exploramos os conceitos de musealização, coleção museológica e museografia. O objeto museológico se constrói a partir da compreensão da relação entre homem, objeto e cenário (Rússio, 1981). Objetos e coleções etnográficas que se localizavam em dinâmicas e escalas de poder oriundas de relações de pesquisa na qual indígenas eram o *objeto* de estudo, reconfiguram-se no atual processo de musealização orquestrado pelos povos indígenas, que evidenciam confrontos entre concepções distintas de acervos museológicos, patrimônio e formas de construir socialmente a memória. A relação entre musealização e patrimonialização proporciona acesso a processos de reelaboração cultural, efetuados através da apropriação e tradução para uma realidade específica, de um espaço construtor de representações sobre si.

Como o próprio MK já atua na preservação de acervos materiais, a ele nos referimos para a compreensão das técnicas museográficas que foram aprendidas e trabalhadas posteriormente. No segundo dia, "Documentação Museológica", foram apresentados os procedimentos básicos e documentos que seriam feitos: livro de tombo, fichas de registro de peças, marcação dos objetos. Por fim, exercícios práticos de registro de peças a partir das várias fases do processo de documentação: identificação, preenchimento da ficha, registro fotográfico, marcação (definição de número de inventário) e tombamento. No último dia, "Estudo do esquema classificatório do acervo", realizamos exercícios de classificação, baseados em critérios distintos (função, material, procedência) e esboçamos propostas de categorização, treinando o uso de convenções baseadas em determinados critérios. Tal exercício foi finalizado com a primeira visita como GT ao MK, no dia 19 de maio. A partir daí, estabelecemos uma pesada rotina de trabalho diário pelas manhãs (de 7 às 11:30hs), divididos em escalas.[51] É importante salientar que, às tardes, todos estudavam na escola indígena, entre 6º e 9º anos.

[51] Este curso fez parte da programação do Museu dos Kanindé para a Semana Nacional de Museus 2011, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), que neste ano teve o tema "Museus e memória".

Figura 10 – Identificando os objetos. Primeira visita do GT inventário ao MK (19 de maio de 2011)

Uma apostila foi elaborada para a orientação do GT. Um balaio, que geralmente é usado para o transporte de sementes ou alimentos, era nossa "caixa de ferramentas". Tesoura, fios de algodão, etiquetas de papel, fita gomada, esmalte-base, acetona, canetas-marcadores, estiletes, luvas de algodão e látex, máscaras de algodão, fichas de inventário, máquina fotográfica, foram alguns dos materiais que o grupo, lentamente, passou a ter intimidade no manuseio. O descobrimento das técnicas do trabalho museográfico ocorreram junto com a descoberta dos objetos do acervo: os meninos e meninas reconheciam a si e aos seus familiares, através de fotos, objetos e referências diversas.

Passei cerca de dois meses estudando diariamente os objetos do MK. Neste tempo, fizemos o inventário e fomos construindo o esquema classificatório do acervo. Higienizando, percebendo cores, formas, odores, materiais, morfologia e função dos objetos. Documentando, através de textos e fotos; numerando e marcando. "Pra mim tem um valor grande desde que eu comecei. Isso é mesmo que ser uma família minha, mesmo que eu viver com elas naquela lembrança de mim, principalmente essas peças mais velhas" (cacique Sotero). Naqueles dias, construí minha iniciação naquela grande "família", e aos poucos fui penetrando nos significados simbólicos, nas construções sociais dos sentidos das "coisas" e em suas ressignificações ao serem musealizados. Trabalhar no limiar do deslocamento e na recontextualização (Gonçalves, 2007; Stocking Jr., 1985) me possibilitou perceber, não os

sistemas – sejam de significados ou de funções – mas os fluxos, as variações de sentido, os diferentes usos e significados dos objetos de acordo com os diversos sujeitos sociais.

Figura 11 – Valderlan Santos higienizando peças (2011)

O registro individual de cada peça ocorreu através da atribuição de um código numérico próprio, que constituiu uma referência única. O código de registro de inventário foi, a partir de então, o elemento básico do sistema de identificação e controle do objeto (Cândido, 2006, p. 40). Para documentar o acervo do MK, adotamos o "registro binário sequencial", um sistema de documentação que utiliza a numeração com o uso de três ou quatro algarismos, relativos ao ano em que o objeto deu entrada no museu, um elemento de separação (ponto ou traço), seguindo-se da numeração comum, de forma sequencial, composta por quatro dígitos (Cândido, 2006, p. 40). Adotamos, por convenção, o formato MK.011.001, respectivamente a sigla do museu, o ano de entrada da peça e uma numeração sequencial. Posteriormente, o código numérico foi colocado na ficha de registro do objeto (ficha de inventário) e marcado no próprio objeto (através de esmalte, caneta nanquim, lápis ou marcador e etiquetas de papel com cordão de algodão). Junto com a marcação, organizamos uma listagem de registro ou inventário do acervo, associando os códigos numéricos aos termos-nomes dos objetos. Abaixo, segue um exemplo do que está registrado no livro de tombo (TABELA 1).

Tabela 1 – Listagem de objetos do acervo do MK. Categoria 1. Artefatos.

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
	ACHADOS	

	ARQUEOLÓGICOS	
PILÃO DE PEDRA		MK.011.001
ENXÓ		MK.011.002
PONTA DE LANÇA		MK.011.003
FRAGMENTO DE CERÂMICA		MK.011.004
PEDRA EM FORMATO DE CORAÇÃO		MK.011.005

Fonte: Livro de Tombo do MK

"A gestão de acervos museológicos demanda um programa de pesquisa permanente, envolvendo um sistema de documentação capaz de oferecer a base cognitiva para as demais ações" (Cândido, 2006, p. 38). A elaboração da documentação museológica constituiu-se como uma importante ferramenta para a realização da pesquisa, na qual articulei a produção de dados com a sua indexação numa base documental. Esta documentação permitiu-me vislumbrar o acervo como um grande mosaico de metáforas, analogias e representações construídos pelos Kanindé, que refletem no espaço museal suas diferentes memórias, relações sociais e a "dimensão utópica e projetiva presente na construção do fenômeno da etnicidade" (Oliveira, 1999, p. 118).

A partir dos trabalhos do GT, todos os dias estávamos no MK, realizando as várias ações necessárias ao estudo sobre as peças do acervo. Às tardes, continuei fazendo as entrevistas com os idosos. Mais próximo ao final das atividades de documentação, realizamos a remontagem do MK, após uma reforma, orquestrada pelo cacique Sotero. Com essa imersão no campo dos objetos, fiquei muito tempo no espaço museal, onde realizamos entrevistas, conversas informais e atividade educativas permanentes e sistemáticas visando a formação do GT. A construção dos sentidos sobre os objetos foi percebida na elaboração do esquema classificatório do acervo, alvo de constantes modificações com o aprofundamento do trabalho.

A leitura dos objetos do MK foi efetuada paralelamente às conversas diárias com os velhos e à observação participante. Neste cruzamento, montamos um mosaico caleidoscópico de representações, um mutante quebra-cabeça no qual analisamos a metamorfose de significações simbólicas dos objetos. Seguindo as trilhas destas transformações semânticas – o que estou denominando de fluxo de significados – nossa antropologia dos objetos remete a uma etnografia da memória. Do passado traremos, a partir da oralidade, temporalidades captadas em olhares particulares sobre o processo histórico, memórias significativas para nossa interpretação, vestígios de tempos que se foram, sentidos vivenciados no presente, estratos distintos da composição dos modos de lembrar e da

constituição da indianidade dos Kanindé, que se funda num passado reconstruído e num presente re(a)presentado como experiência indígena.

Figura 12 – Inventário do acervo cerâmico do Museu dos Kanindé (2011)

Um sistema de documentação de objetos eficiente deve, quanto aos objetivos, conservar os itens de uma coleção, maximizar o acesso a eles e ao uso de suas informações; quanto à função, estabelecer contatos entre os itens (informação) e usuários do sistema e; quanto aos componentes, identificar, registrar, controlar, marcar, armazenar, catalogar e indexar os objetos do acervo (Cândido, 2006, p. 37). No processo de classificação dos objetos, visando a sua apreensão como conjunto, foi necessário elaborar uma documentação bem fundamentada, definir campos de informação de acordo com uma base documental, seguir manuais com normas e procedimentos consolidados e proceder à definição de terminologias (Cândido, 2006; Motta, 2006).

Cada cultura tem suas formas próprias de classificar o mundo, natural e social, biológico e cultural. Admitimos o perigo de naturalizar essa dualidade – e o que concerne a cada uma destas categorias – como algo universal, como já foi apontado por alguns antropólogos (Viveiros de Castro, 2002; Descola, 1998). A identificação das categorias nativas ou êmicas de classificação social – conceitos, ideias e noções com as quais os povos estudados compreendem suas experiências no mundo – é parte crucial para a análise antropológica, como parte do esforço para adentrar nas formas como se constituem os símbolos e sentidos da realidade para uma coletividade.

Um sistema de classificação de objetos estabelece conceitos para organizar um acervo. Devem ser definidos termos (nomes para os objetos), categorias **(**classificação mais geral) e subcategorias (classificação mais específica). A categorização de acervos deve congregar objetos que estabeleçam um diálogo coerente em relação aos seus sentidos documentais ou simbólicos. Os objetos de uma mesma categoria trazem uma "mensagem simbólica" comum, no universo das relações do acervo. As categorias e sub-categorias podem atender a critérios diversos, sustentados pela escolha interpretativa do acervo pelo sistema de documentação, que lhe fornece uma "identidade artificial pré-estabelecida" (Cândido, 2006, p. 41-44). Alguns materiais serviram como importantes suportes metodológicos para o planejamento e execução da classificação dos objetos. A partir dos procedimentos técnicos, de tipologias de categorização de acervo e de termos trazidos por estes materiais, concebemos um esquema classificatório traduzido para a diversidade de materiais, funções e objetos do MK.

O artigo "Documentação Museológica", de Maria Inêz Cândido (2006) e o "Thesauro de Cultura Material dos Índios do Brasil" (Museu do Índio - Funai (RJ)), de Dilza Fonseca da Frota (2006) foram dois importantes documentos com os quais dialogamos para a elaboração de nosso esquema. O primeiro é mais técnico, relacionado ao trabalho de documentação museológica em geral; o segundo mais específico, relacionado com um esquema classificatório para acervos etnográficos provindos de grupos indígenas, tomando por base as coleções do Museu do Índio. Este manual visa estabelecer uma terminologia padronizada para os artefatos existentes neste museu etnográfico, indexando documentos e recuperando sua informação. Pela riqueza e diversidade de suas coleções, a sistematização de termos e categorias para suas várias tipologias de peças, materiais e procedência, possibilita a sua utilização como referencial para processos classificatórios com acervos etnográficos. Na inexistência de algo semelhante, a própria organizadora do volume recomenda o seu uso por outras instituições (Motta, 2006, p. VIII). O Thesauro é um instrumento de representação de objetos, baseado em conceitos que, por sua vez, são baseados em termos. A padronização da linguagem através de conceitos-nomes de objetos é condição *sine qua non* para a disponibilização de um acervo.

A antropóloga Berta Ribeiro produziu uma grande obra de referência para qualquer estudo classificatório de acervos materiais indígenas no Brasil: o Dicionário de Artesanato Indígena (1988). Nele, a autora elaborou uma proposta terminológica que abrange

boa parte da cultura material indígena, criando uma linguagem referencial capaz de indexar a documentação museológica e facilitar o acesso às informações sobre os objetos provenientes dos povos indígenas no Brasil. Além dele, organizou a Suma Etnológica Brasileira (Volumes Tecnologia e Arte Índia). Lucia Van Velthen considera estas obras, "as bases metodológicas e classificatórias indispensáveis para pesquisas em cultura material e para a documentação etnomuseológica dos acervos etnográficos" (Van Velthen *apud* Motta, 2006, p. VIII).

Figura 13 – GT Inventário do Museu dos Kanindé (2011)

A documentação museológica do MK é um conjunto de dados textuais e iconográficos produzidos com o objetivo de indexar os objetos em sistemas de recuperação de informações e otimizar sua utilização como fontes de pesquisa. "(...) é a apropriação do conhecimento que cria o sistema documental". Para a organização da documentação museológica do MK, nos baseamos em determinados conceitos e técnicas, além de estabelecermos algumas convenções para a padronização de conteúdos e linguagens (Cândido, 2006, p. 36-37). Cada categoria de acervo tem critérios específicos para sua organização. No sistema de classificação do MK prevaleceu, na maioria das categorias e subcategorias, a função dos objetos como atributo organizador. Entretanto, em algumas outras, o material ou a procedência foram os critérios adotados. Segundo o pensamento de Chenhal,

> Todo objeto feito pelo homem foi originalmente criado para cumprir alguma função original, (...) o único denominador comum presente em todos os artefatos, por ser o

> atributo imutável presente em todos os objetos e, portanto, a única característica que pode ser utilizada como fundamento para uma classificação sistematizada (Chenhal *apud* Motta, 2006, p. XII).

A "procedência" dos objetos foi o principal critério adotado no arranjo do acervo em três coleções. Organizamos a documentação museológica a partir da seguinte macrodivisão:

a) Coleção bibliográfica: Agrupamos os itens de acervo relativos aos livros e publicações em geral. Mesmo sendo composta de materiais impressos (como a arquivística), esta coleção não congrega acervos de caráter documental. Ela reúne, prioritariamente, os materiais que poderão ser organizados, futuramente, como a biblioteca do MK: livros, publicações, revistas, catálogos e congêneres;

b) Coleção arquivística: Reúne o acervo de caráter documental. Por convenção, trataremos neste conjunto dos vários documentos que vêm sendo reunidos no MK desde 1995, fora as publicações (coleção bibliográfica) e os objetos materiais (coleção de objetos). Composta de documentos manuscritos, datilografados, digitados, hemerográficos etc.;

c) Coleção de objetos: composta de objetos materiais, não manuscritos e/ou impressos.

Figura 14 – Identificando o acervo bibliográfico e arquivístico (2011)

Todo o acervo é documento, imerso de historicidade e sentido (Menezes, 1994; Ramos, 2004; Gonçalves, 2007; Bittencourt, 2008). As categorizações e subdivisões

tipológicas foram convenções adotadas a partir de determinados parâmetros, que orientaram a indexação e a recuperação das informações provindas da organização da documentação museológica. "O princípio classificatório mais abrangente é sempre a finalidade do artefato e o material de que é feito, o qual comumente é subordinado ou depende do primeiro" (Ribeiro *apud* Motta, 2006, p. XIII).

Nos procedimentos relativos ao inventário, trabalhamos apenas com a coleção de objetos. As demais, mesmo tendo sido consultadas e utilizadas para a pesquisa, não foram catalogadas. A coleção bibliográfica é pequena, com cerca de vinte publicações, não possuindo subdivisões tipológicas. A coleção arquivística foi categorizada do seguinte modo:

a) Categoria 1: Documentos manuscritos (cartas, bilhetes, atas de reuniões etc.);
b) Categoria 2: Documentos impressos (ofícios, pesquisas etc.);
c) Categoria 3: Documentos hemerográficos (jornais).

Por último, a coleção de objetos, que foi dividida em nove categorias, que são:

a) Categoria 1 – Artefatos: Objetos produzidos através de processos manuais, manufaturados, ou semi-industriais. É a maior coleção, possuindo quatro subcategorias: achados arqueológicos, técnicas artesanais, equipamento ritual e adorno corporal (critério de categorização: função e material);
b) Categoria 2 – Equipamento[52] musical: Objetos utilizados para emitir sons. Zabumba, triângulo, pífanos, prato, reco-reco, agogô, pandeiro etc (critério: função);
c) Categoria 3 – Equipamento para o trabalho: São objetos destinados, principalmente (mas não exclusivamente), ao trabalho agrícola ou a ele relacionado. Foices, machados, martelos, cadeados, correntes, carretel, marreta, chibanca, cadeira de dentista, chocalho, sino, peso etc (critério: função). Parte destas peças constituem as "coisas dos velhos";
d) Categoria 4 – Equipamento doméstico e de uso pessoal: Objetos relacionados à casa, ao espaço privado. Objetos que suprem necessidades individuais, usados de forma pessoal, mesmo que por diferentes pessoas em diferentes momentos (Motta,

[52] Seguindo uma convenção adotada pelo "Thesauro de Cultura Material dos Índios do Brasil", o termo 'equipamento', utilizado para algumas categorias e subcategorias, significa "o conjunto de tudo aquilo que serve para equipar, prover, abastecer", em substituição a "ferramenta, utensílio e instrumento" (Aurélio *apud* Motta, 2006, p. XIV).

2006, p. XVI). Ferro de passar, bolsa, camisa, boné, retrato pintado, chave, pente de macaco, chifre para armazenar pólvora, sapato etc (critério: função);

e) Categoria 5 – Numismática: Moedas e medalhas, respectivamente, de épocas e eventos variados. Dos eventos, destacam-se as medalhas provindas dos Jogos Indígenas do Ceará (critério: função). Entre as moedas, destaca-se uma de 1893;

f) Categoria 6 – Zoológica: São partes de bichos, alguns empalhados por técnica caseira do próprio Sotero. Animais que se relacionam tanto com a prática da caça (tejo, peba, tatu), como com a domesticação (galinhas, porcos e bois). São couros, pêlos, penas, garras, cabeças, patas, rabos etc. Subcategorias: mamíferos, aves, répteis e peixes (critério: proveniência Reino Animalia);

g) Categoria 7 – Vegetal: Sementes, galhos, plantas, raízes, cabaças, cuias, rolo de fumo, coco, ovo de boi, cascas, paus, quenga de coco, etc (critério: material e proveniência Reino Plantae). Constituem, em sua maior parte, as "coisas das matas";

h) Categoria 8 – Mineral: Pedras diversas, de formatos variados, não-arqueológicas. São fragmentos de quartzo, rutila, seixos rolados fluviais etc (critério: proveniência: Reino Mineral);

i) Categoria 9 – Fotográfica: Acervo composto de fotos coloridas, em P&B, de tamanhos e formatos variados. Retrata a aldeia Fernandes, momentos coletivos, pessoas, lugares, atividades do movimento indígena etc (critério: material).

Figura 15 – Museu dos Kanindé e o GT (2011)

Destas categorias, apenas a categoria 1 (Artefatos) e a 6 (Zoológica) possuem subdivisões tipológicas (subcategorias). As subcategorias da categoria Artefatos são:

a) Subcategoria 1 – Achados arqueológicos: reunimos os artefatos líticos e cerâmicos encontrados na Terra Indígena (frequentemente em atividades agrícolas, principalmente no Rajado e na Gia) atribuídos aos antigos índios que moravam na região (critério: material e proveniência). Parte deles são as "coisas dos índios";

b) Subcategoria 2 – Técnicas artesanais: Reunimos os objetos feitos a partir das técnicas artesanais mais presentes entre os Kanindé, seja referenciada a sua prática em um passado recente (no caso da cerâmica, não arqueológica), seja na produção de artefatos utilitários e decorativos (escultura em madeira), usados principalmente para o trabalho agrícola, de colheita, de coleta e armazenamento (os vários objetos feitos de alguns tipos de trançado, em cipó, em palha de carnaúba e de coqueiro). São gamelas, colheres, facas, corações, garfos, pilões, mãos de pilão, santos etc. (de madeira); chapéus, bolsas, balaios, caçoás, vassouras, urupemas etc (de palha e cipó); telhas, panelas, cachimbos etc (de cerâmica) (critério: material e modo de fazer). Por fim, incorporamos mais uma técnica: a fiação em algodão, não praticada hoje, mas presente nos diversos relatos, a partir da presença de dois fusos de madeira no acervo do MK.

c) Subcategoria 3 – Equipamento ritual: reunimos os materiais usados em rituais, principalmente no Toré. Grande parte deles é produzido de modo artesanal, a partir de matérias-primas naturais. Entretanto, por uma questão de convenção, os equipamentos rituais compostos pelas indumentárias (roupas) de penas, mesmo sendo feitos sob o suporte de tecidos industrializados desgastados, foram incorporados nesta categoria, tanto por serem usados em rituais, como porque seu processo de confecção é manual (as penas são retiradas de galinhas e pregadas nas roupas). Esta é uma categoria fortemente relacionada com a afirmação de símbolos de identificação indígenas (Motta, 2006, p. XV), o que Fredrik Barth denomina de símbolos étnicos (2000). São cocares, maracás, roupas de penas etc (Critério: função), que constituem parte das "coisas dos índios";

d) Subcategoria 4 – Adorno corporal: reunimos os objetos usados para enfeitar o corpo, personalizá-lo, vestí-lo ou revelá-lo, tanto cotidianamente como em

ocasiões específicas (reuniões internas ou do movimento indígena, visitas de turmas ao Museu dos Kanindé etc). São colares, brincos e cordões (Critério: função), que também constituem "coisas dos índios";

Berta Ribeiro afirma, especificamente para os povos indígenas, que cultura material é o "Universo de artefatos com os quais (...) atendem às suas necessidades de provimento de subsistência, conforto doméstico, transporte, reprodução da vida social e da identidade étnica" (Ribeiro, 1998, p. 13-14). Segundo Bucaille e Pesez, "cultura material" é uma noção "(...) de facto, imprecisa e simultaneamente a estar longe da ilusão de transparência; apresenta-se, mesmo assim, carregada de um conjunto de conotações bastante diversas" (Bucaille e Pesez, 1989, p.2). Em sua conceituação, desde as primeiras escavações arqueológicas, na abordagem marxiana, nas coleções de história natural formadas por expedições científicas em todo o mundo ou mesmo nas primeiras pesquisas de campo etnográficas, a utilização de objetos como fonte de estudos já estava presente, mesmo que ainda não a noção de cultura material. "Esta noção, a semelhança de muitas outras idéias dantes inimagináveis, passa a ser possível a partir do momento em que, (...) muda a definição da finalidade e do objecto científico e se desenvolve uma metodologia que pressupõe o recurso ao concreto, ao tangível, ao material" (Bucaille e Pesez, 1989, p.4). Na segunda metade do século XIX esta noção foi se "formando progressivamente (...) no seio de diversas correntes de pensamento", tendo como pressuposto teórico a busca por "experimentações, confrontos, provas, leis", que "têm uma necessidade imperativa de objectos materiais e de factos concretos" [53]. Entretanto se, "A cultura material é composta em parte, mas não só, pelas

[53] "Demasiado imprecisa para ser um conceito, a idéia de cultura material continua a ser uma noção" (Bucaille e Pesez, 1989, p.39). Noção fundamental neste estudo, principalmente os três componentes constitutivos apontados por Bucaille e Pesez: espaço, tempo e a construção social dos significados dos objetos. Estes autores fazem uma importante discussão epistemológica da ideia de cultura material nas ciências humanas. Cabe-nos destacar, que "A noção de cultura material surgiu nas ciências humanas e em particular na história a seguir à formação da antropologia e da arqueologia e à influência exercida pelo materialismo histórico. Marca a sua distância em relação ao conceito de cultura, chamando a atenção para os aspectos não simbólicos das actividades produtivas dos homens, para os produtos e os utensílios, bem como para os diversos tipos de técnica (cf. em especial vestuário, habitação, agricultura, alimentação, cultivo, cozinha, domesticação, fogo, indústria, pesos e medidas), enfim para os materiais e os objectos concretos da vida das sociedades. O estudo da cultura material privilegia as massas em prejuízo das individualidades e das elites; dedica-se aos factos repetidos (cf. ciclo, hábito, tradições), não ao acontecimento; não se ocupa das supra-estruturas, mas das infra-estruturas. Percebe-se assim como evoluiu sobretudo nos países da Europa Oriental, entre investigadores predispostos a considerar de modo especial a economia e o modo de produção. O homem também faz parte da cultura material; o seu corpo, enquanto transmissor semiótico (cf. signo) é igualmente importante para recompor o quadro geral de uma cultura (...). No entanto, os objectos materiais trazem consigo outras marcas inerentes às artes, ao direito, à religião, ao parentesco, que hoje já não são subvalorizados.(...) A cultura material tende, por fim, a lançar uma ponte para a

formas materiais da cultura" (Bucaille e Pesez, 1989, p. 13), Sotero deixa-nos entrever associações que revelam aspectos intangíveis presentes nos sentidos atribuídos aos objetos:

> Cada vez que o tempo passava eu fui amadurecendo e fui achando e ganhando mais coisas, fui pensando que era uma cultura nossa, por exemplo, a caça que nois gostava muito de caça e ainda hoje nois gosta, só que elas tão mais difícil por causa das matas que foram muito acabada... Mais era eu pensar que aquilo ali era uma cultura nossa, como o milho e as outras coisas, tudo era coisa que ia ser bem difícil pra gente, por isso que eu guardava pra mostrar como era, porque quando eu fui vendo as coisas mudando eu pensei em guardar àquelas coisas pra gente ver a diferença de hoje pra o tempo passado. E comparava aquelas coisas como um museu, eu disse: "eu vou guardar que são coisas velhas que nossos filhos talvez num alcance", pro meus netos e meu povo que não conhece, eu vou mostrar as coisas velhas antigas que diziam que tinha índios[54].

Figura 16 – Identificando o acervo zoológico do Museu dos Kanindé (2009)

Para a categorização dos bichos do MK nos apropriamos de elementos da taxonomia, que é o ramo da biologia que estuda a classificação dos seres vivos. A primeira classificação científica taxonômica de organismos foi feita por Karl Von Linneu, ainda no século XVIII, que os dividiu entre os Reinos Mineral, Animalia e Plantae. Atualmente, a divisão mais aceita é: reinos, filos, classes, ordens, famílias, gêneros e espécies e, dentro de cada uma delas, suas subdivisões. Adotamos uma classificação usual nas ciências biológicas

---

imaginação do homem e para a sua criatividade e a considerar como suas três componentes fundamentais: o espaço, o tempo e o carácter social dos objectos. Embora seja ainda necessário defini-lo com mais exactidão e embora existam ainda nele algumas ambiguidades, o estudo da cultura material pertence à pesquisa histórica e com ela colabora através de um método próprio para reexaminar as espirais inerentes a todas as ruínas do passado (Bucaille e Pesez, 1989, p.42-43).

[54] Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

para a categoria zoológica, na qual foram catalogados os bichos existentes no acervo do MK. Nos referimos aos objetos compostos no todo ou por uma parte de animais (asa de gavião, pé de juriti, dente de porco barrão etc.). As subcategorias da categoria zoológica foram organizadas de acordo com as classes dos animais ou com a relação entre o objeto (ou a parte do animal que constitui a peça, por exemplo: pé, pata, asa, couro, pêlo etc.) e a classe do animal referente. São elas:

a) Mamíferos: tamanduá e gato maracajá (empalhados), couro de girita e tamanduá, rabo e casco de tatu e peba, cabeça de coruja, pata de onça, pescoço de galo, dente de porco-barrão (não-capado, reprodutor), couro de porco do mato etc;

b) Aves: gavião, pé de veado, pé de pato, pé de juriti, alma de gato, louro-jandaia, vem-vem, sanhaçu-macaco, pé de gavião, pé de jacú, casa da Maria de barro, casa do inxuí da abelha, avoante etc;

c) Répteis: cascos de cágado, maracás de cascavel, couro de camaleão e tejo, mão de camaleão etc;

d) Peixes e mariscos: caranguejo, cavalo-marinho, esporão de arraia, escama de camurupim etc.

Os objetos do MK são pontos de inflexão analítica para a percepção das relações sociais provindas de um processo étnico, pois adquirem significados quando historicamente vivenciados em meio à cultura na qual são percebidos. "(..) o signo, enquanto sentido,se torna duplamente arbitrário na referência: ao mesmo tempo uma segmentação relativa e uma representação seletiva" (SAHLINS, 2003, p.185). Nossos signos são objetos, que

> (...) possuem múltiplos significados como valores conceituais, mas, na prática humana, eles encontram determinadas representações, correspondendo a alguma seleção ou inflexão de sentido conceitual. E, uma vez que o mundo 'objetivo' ao qual os símbolos são aplicados possui suas próprias características e dinâmicas refratárias, eles - e, por extensão, as pessoas que por meio deles vivem – podem categorialmente ser revalorados (Sahlins, 2003, p. 130).

A análise dos "deslocamentos e transformações (ou reclassificações), (...) através dos diversos contextos sociais e simbólicos", visa compreender a política da memória indígena dos Kanindé no espaço do museu. "Acompanhar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é em grande parte entender a própria dinâmica da vida social e cultural" (GONÇALVES, 2007, p.15). Entendemos os objetos como "(...) parte de sistemas simbólicos ou categorias culturais cujo alcance ultrapassa esses limites empíricos e cuja função, mais do que a de 'representar', é a de organizar e constituir a vida social"

(GONÇALVES, 2007, p.21). Os objetos possibilitam que os Kanindé "percebam e experimentem subjetivamente suas posições e identidades como algo tão real e concreto quanto os objetos que os simbolizam" (GONÇALVES, 2007, p.21); existem com uma trajetória particular, mas formam uma totalidade imersa de simbologia. Aspectos indissociáveis se entrelaçam às "coisas dos índios", "dos velhos" e "das matas", objetos que comportam múltiplos sentidos, e cujas variações são perceptíveis nas diferentes situações e interações.

No processo étnico vivenciado pelos Kanindé, objetos como signos são revalorados, indexados a novos sentidos e, através das experiências sociais dos indivíduos, adquirem significados que partem da cultura e a ela retornam, pois "(...) a significação de uma dada forma simbólica depende da co-presença de outras. Mas a ação se desdobra como processo temporal" (SAHLINS, 2008, p.132). Para Marshall Sahlins, "Qualquer uso real de um signo em referência, seja por uma pessoa seja por um grupo, emprega apenas uma parte de seu sentido coletivo" (2003, p. 10). É nesse sentido que destacamos os relatos orais, pois,

> "Acima de tudo, na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos de seus projetos, pois esses objetos formam o contexto percebido, para a fala como atividade social. Tal contexto é de fato um contexto significado: os significados de seus objetos podem até ser pressupostos pelo ato de discurso" (SAHLINS, 2008, p.23-24).

Figura 17 – Trabalho do GT no interior do Museu dos Kanindé (2011)

Os objetos são "parte de sistemas simbólicos ou categorias culturais cujo alcance ultrapassa esses limites empíricos e cuja função, mais do que a de 'representar', é a de organizar e constituir a vida social" (GONÇALVES, 2007, p.21). O MK constituiu-se como um grande sinal diacrítico dos Kanindé, como percebemos quando Cícero Pereira afirmou, comparando-o a "dança do ritual" (Toré), que

> Pra mim, a importância de um museu Canindé é vida, é uma mostração de toda história nossa, porque quando estamos conversando, dizendo a história, tem uma coisa acolá mais velha que alguém fez. Pra mim, é a coisa mais forte que tem dentro da aldeia é aquele museu e a dança do ritual. A dança do ritual é irmã da história do museu, porque você quando pisa no chão pra dançar o ritual você sente a energia da terra,você sente o gosto de viver[55] (grifo meu).

Figura 18 – Almoço de encerramento das atividades do GT (julho de 2011)

Como fonte de conhecimento, os objetos são signos e, neste sentido, "Já que implementado pelo sujeito histórico, o valor convencional do signo adquire um valor intencional, e o sentido conceitual, uma referência acionável" (SAHLINS, 2008, p. 128). Adentremos agora nas referências, associações, metáforas e analogias presentes nas ressignificações dos objetos dos Kanindé.

[55] Entrevista com Cícero Pereira dos Santos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 4 de maio de 2011.

3.2 Objetos, memória e etnicidade: historicidade e sentido

Figura 19 – Cacique Sotero mostra a pedra preta, o primeiro objeto do Museu dos Kanindé (2011)

A construção do passado indígena nos remete a um processo de recodificação das lembranças, operada individual e coletivamente, na família e no grupo social, intimamente relacionada com um projeto étnico-político presente, a partir da organização de movimento indígena no sítio Fernandes. A análise dos fluxos e variações de sentidos a partir dos objetos musealizados, estabelecerá relações entre as ressignificações da cultura material e os processos de construção da memória social entre os Kanindé. Com o desenrolar da pesquisa, foram se descortinando significados advindos das experiências com os sujeitos que dão sentido àquelas coisas. Analisaremos conjuntamente diferentes estratos dessas memórias e suas relações: documentos escritos, objetos, memória social e etnografia. Denominaremos focos de ressignificação a interação analítica entre objetos, temáticas e problemáticas percebidas a partir da análise da relação entre as dinâmicas das identificações e a transformação dos sentidos dos objetos.

Alguns focos de ressignificação, relacionados ao sentido, ao papel e aos usos da memória social entre o povo Kanindé, vinculam-se a determinadas categorias nativas e narrativas utilizadas por eles para a constituição de identificações que remetem a uma reinterpretação do passado como construção social da etnicidade.

3.2.1 Materiais, técnicas, trabalho e Toré

O primeiro objeto do MK foi uma **pedra preta**, de formato quadrangular, presenteada pela mãe do cacique Sotero a ele, que a guardava há vários anos. "Ela num disse como chegou não, ela falava que era coisa dos índios"[56].

> Ela dizia que aquela pedra era coisas antigas que os índios faziam, era os antigos, era uma pedra que a gente escreve assim e risca na parede e sai uma tinta preta, por isso que eu dizia que são coisa do índio, como se fosse um lápis hoje que escreve, e ela tem o sistema de uma tintazinha (Cacique Sotero).

Mas foi apenas com o início da mobilização étnica que, no espaço museal, aquela pedra passou a representar uma referência de afirmação como indígena e ligação com este passado. Há uma associação entre o que é encontrado na área indígena (e vai para o MK), no caso, o material arqueológico, como veremos, e a ocupação ancestral, consequentemente, a legítima posse da terra. Sotero revela o que queria ao formar o MK:

> O objetivo é que era uma novidade que eu ia mostrar para os amigos, né, que tinha aquilo de primeiro e a gente era aquilo. Agora, num era que a terra era da gente, eu sei que as novidades eram da gente, que achava na terra que era dos índios. Eu num acreditava como era que a gente ia pensar aquela terra que era da gente (Sotero).

A pedra preta terá um sentido renovado e, ao ir para o MK, relaciona-se com uma herança familiar, na qual memória e terra, a pedra e seu significado, serão pertencentes aos índios, tanto os de hoje, como os do passado. A mãe de Sotero forneceu, ao dar-lhe a pedra, elementos para articular a mobilização indígena aos antigos habitantes daquelas terras. A pedra relaciona temporalidades distintas em sua significação: do próprio cacique, de sua mãe e dos antigos índios. Apesar de ter sido a primeira peça do acervo, o MK não foi criado quando recebeu a pedra, mas apenas quando esta foi ressignificada no horizonte de uma semântica indígena. Memória que está na rocha, um sólido suporte material que permite a permanência do símbolo. A significação se vincula a uma relação maternal: Sotero herda da mãe a pedra que simbolizaria, tempos depois, um importante vínculo entre os Kanindé do presente, moradores da aldeia Fernandes, e os seus antigos habitantes, índios que usaram a pedra.

[56] Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

Se a memória já existia, enquanto consciência da lembrança que possuía do sentido dado à pedra pela mãe, é apenas quando Sotero passa a se perceber como indígena que esta será levada ao sentido que possui hoje. Sotero admite que "a idéia de falar em museu, que era assim de peças velhas foi da minha mãe, eu num sabia nem o que era o museu. Depois que eu fui entender que era das peças velhas que a gente fazia e juntava". A partir das falas de Sotero começamos a delinear recorrentes associações feitas a um sentido de museu enquanto lugar de "coisas velhas".

Não encontramos notícias da existência de registros rupestres no território habitado atualmente pelos Kanindé. No entanto, Thomaz Pompeu Sobrinho, em 1956, enumera o que considera os principais centros de inscrições rupestres no Ceará: a planície dos Inhamuns, a serra da Ibiapaba, e as margens dos rios Banabuiú e o Jaguaribe.[57] Entre outras concentrações menores de litóglifos, existem também as "(...) de Quixadá, ao longo do rio Sitiá, mas compreendendo também trechos do rio Choró e Pirangi, a região do Urucu" (Pompeu Sobrinho, 1956, p. 116). Cabe-nos assinalar, conforme Sobrinho, a forte presença de testemunhos da presença de agrupamentos humanos, a partir das inscrições rupestres, nesta vasta região do sertão central cearense, historicamente habitada pelos Canindé e por outros povos durante a primeira metade do século XVIII.

O processo de ressignificação dos **objetos arqueológicos** (visto que alguns já estavam de posse de Sotero e de outros índios) como memória indígena, com a musealização, é parte do processo de reelaboração de referenciais simbólicos e temporais alicerçados em antigas e dispersas lembranças familiares e experiências sociais vividas e noutras apropriadas, porque compartilhadas em círculos que extrapolam os limites da aldeia Fernandes. Nesta reelaboração, os achados arqueológicos serão parte fundamental. Segundo Sotero, estes objetos são "coisas dos índios", significam

> (...) a história dos antepassados que eles passaram para mim. Tudo aquilo que a gente achava de antiguidade na nossa comunidade era coisas indígenas, coisas que os indios deixavam, coisa que os índios tinham passado por ali, e coisa que os índios ainda vivia ali. Eles tinha morado naquela região, como mora naquela região né. Eles diziam que se a gente achasse uma peça assim antiga, guardasse que era coisas

[57] As inscrições rupestres do rio Banabuiú localizam-se em parte da bacia deste rio, das cabeceiras até perto da foz (Pompeu Sobrinho, 1956, p. 116). As inscrições estão localizadas "(...) pelo leito e margens do rio Banabuiú e do seu afluente mais importante, o rio Quixeramobim (...), situados perto de poços d'água perenes ou quase perenes" (Pompeu Sobrinho, 1956, p. 121). Os locais apontados por Sobrinho, onde "(...) se encontram dois ou mais grupos de caracteres ou outras tantas inscrições", são, no rio Quixeramobim: fazenda Giqui; no rio Banabuiú: povoação de Rinaré, fazenda Caiçarinha, fazenda Condado, fazenda Cruxatú, riacho da Lagartixa, antiga fazenda Patos; no município de Morada Nova: Sítio Bento Pereira (Pompeu Sobrinho, 1956, p.121).

> que era dos índios, só que eu não sabia quem eram esses índios, né. Vendo dentro da história, talvez até que fosse nois, porque quem acha é nois num sabe, porque nois é quem tamo na terra, nesse lugar (Cacique Sotero) (grifo meu).

Desde a primeira vez em que fui ao MK, impressionei-me com a coleção arqueológica lá existente. Não por uma suposta raridade ou quantidade de itens, mas pela profunda relação remetida, por meio deste tipo de objeto, à ancestralidade indígena. Alguns desses objetos arqueológicos foram encontrados no serrote do Rajado (enxó, ponta de lança e fragmento de cerâmica, pedra em forma de coração), nos lugares denominados de "casa de pedra" (pilão de pedra), aldeia Balança (alça de cerâmica, na casa de d. Judite), Arame (pedra em forma de raio) e Quebra-faca (cachimbo de barro).

Figura 20 – Inventário do acervo arqueológico do Museu dos Kanindé (2011)

A coleção arqueológica é constituída de treze peças. Simbolicamente, uma das mais importantes. São objetos e fragmentos encontrados nos Fernandes e arredores, e na maioria das vezes trazidos para o MK por alguém que achou no roçado. São constantes os relatos acerca desses objetos, e parte deles é significado comumente a partir das "pedras de coriscos", categoria nativa usada para explicar a origem do material lítico encontrado. Segundo Valdo Teodósio:

> Nois tinha que trabalhar escondidos, os ferros debaixo das moitas, porque a minha mãe dizia: 'meu filho quando tiver assim você não pode tá com ferro na mão'. Quando tinha o relâmpago e o trovão e tudo, caía os corisco e morria gente, morria

> animais, devorava as árvores, torava as pedras. Ali no Rajado, no roçado (...), caiu o corisco em cima duma pedra, duma rocha lá, que partiu no meio. Eu vi ela inteira e ainda foi esse ano. Quando passou-se um tempo, aí naqueles momentos chuvoso de muitos relâmpagos, quando eu passei lá eu vi a pedra partida. Foi quando me disseram que o relâmpago abriu e caiu o corisco em cima da pedra, que foi partida de meio a meio. [58]

É generalizada a crença nas "pedras de corisco", que se constitui enquanto "elocução-chave" da tradição oral dos Kanindé (Vansina, 2010). São artefatos líticos encontrados na terra, principalmente quando revolvidas por um motivo qualquer (cavar um poço, 'brocar' uma mata, plantar um roçado). A pedra, segundo crêem, é trazida pelo corisco, que é um raio vindo do céu, durante chuvas e trovoadas fortes. A pedra fica enterrada sete metros abaixo do solo. Ao término de sete anos, estará próxima à superfície.

Studart Filho, em 1927, afirmava que, no Ceará, o corisco é "(...) um produto emanado do raio e dotado de propriedades singulares". Conta que esta explicação originou-se em um "(...) mytho (que) transpoz os mares com os immigrantes europeus e chegou á America". Segundo ele, acredita-se que "(...) a acha de pedra é (...) a pedra de relâmpago, o corisco descido do ceo em dias de tempestade (...)". O sertanejo no Ceará, "(...) tendo encontrado mettido no solo, em profundidade variável, instrumentos de pedra, elle conclui desde logo que o corisco ao cahir se enterra sete braças ou sete palmos, vindo a apparecer na superfície do solo findos sete annos, depois de ter caminhado uma braça ou um palmo por ano" (Studart Filho, 1927, p. 192-193). D. Irani nos contou que o corisco,

> É uma pedinha lisinha. Todo mundo aqui sabe que muita gente conhece, aí diz e sabe que é mesmo pedra de corisco. Vem do céu, dos raios dos trovão, né. Quando dá primeiramente o relâmpago, quando o relâmpago abre, aí depois é o trovão. Quando o relâmpago cai, aí abre o raio, o curiço cai, mas só cai em pé de árvore. Ele não cai no chão limpo, né. Se ele cair no pé de árvore, aonde ele cai fica só o ciscado deles num sabe, diz que alimpa tudo, fica assim tudo varrido deles ciscar (...)[59].

No MK, mesmo denominando-as de "pedras de corisco", uma nova significação está constituindo-se, relacionada à sua interpretação como um artefato arqueológico produzido pelos índios antigos (como "coisas dos índios"), que diz respeito à presença de grupos humanos nas terras em que habitam. Sem perder seu sentido social mais comum e aceito, a estes objetos é incorporado um importante diferencial, "ao ficar aqui dentro da

[58] Entrevista com Valdo Teodósio, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 23 de junho de 2011.
[59] Entrevista com d. Irani e d. Maria Domingos, 67 e 89 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 5 de julho de 2011.

aldeia" (cacique Sotero), permanecendo e sendo apropriado como pertencente aos Kanindé, pois encontrados em suas terras.

A existência de achados arqueológicos e a crença nas pedras de corisco são bem comuns no território cearense. Nesse caso, os Kanindé não se diferenciam de outras populações rurais do interior. O significativo é perceber como estes objetos são significados em um horizonte semântico que constrói socialmente representações sobre um passado indígena, relacionando identificação étnica e cultura material. Presença e ressignificação que atuam nos embates políticos e simbólicos, tanto internos, com as polêmicas no grupo familiar em relação à existência de índios na aldeia Fernandes; quanto externos, na necessidade de demarcarem diferenças e serem reconhecidos, tanto nas formas de expressão adotadas, como nas identificações assumidas, seja a um passado indígena, seja a um presente étnico.

> Essa pedrona comprida (enxó) aqui nois chama de couriço. Dizem que quando as nuvens abrem, desce uma pedra e se enterra sete metro no chão, e com sete anos ela sobe pra cima. Isso era o dizer dos mais velhos, eu não sei, era eles que contavam, nossos avós. Eu não sei se era essa pedra que descia mesmo de cima pra baixo ou se era que se gerava no chão. Essa mesma aqui ela veio do Rajado, foi um primo meu que encontrou e adoou pra mim (Cacique Sotero) (grifo meu).

Apesar de contar a narrativa ouvida dos mais velhos, Sotero põe em questão a procedência da pedra de corisco. O enxó – instrumento lítico usado para revolver terras – foi encontrado no Rajado. Segundo Maria da Estér, "Era dos nossos avós, essa terra que eu tô dizendo, o vale do Rajado, era dos pais dela aí (D. Maria do Carmo), do pai do Sotero aí, do Ciço, Bernaldo, do finado Aprízio, era dos nossos avós e tios"[60]. O Rajado é um serrote, ou, como chama o pajé Maciel "um suvaco de serra", onde os Kanindé plantam há várias gerações, diferente da Gia, para a qual a memória do trabalho "de alugado" ou de "diária" é muito forte. No Rajado, a lembrança é de uma terra que sempre foi deles, onde cada família possui o seu pedaço, herdado, recebido, cuidado, plantado e repassado para as gerações mais novas – seja ao homem que casa com a filha, seja ao filho, ao formar uma família.

Esta área de plantio vem sendo trabalhada pelos núcleos familiares habitantes do Sítio Fernandes há um tempo que remonta à compra das terras pelos antepassados em 1874. É terra de herança. O Rajado e a Gia estão divididos por um grande paredão de rocha, as "Camas de vara", do qual se avistam as duas terras, verdadeiros buracos encravados entre

[60] Entrevista com d. Maria de Fátima (Maria da Estér), 89 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011.

outros serrotes. Impossível falar do Rajado sem remontar a importantes elementos da organização social dos Kanindé, principalmente as relações de parentesco, através das famílias, dos casamentos, das alianças, da disposição das terras e de sua divisão geográfica. A organização social do uso da terra é um importante caminho para o entendimento da dinâmica das relações sociais, pois giram em torno dela o plantio, as habitações, caças, coleta de frutos e achados arqueológicos.

Figura 21 – Fotografia do enxó com escala (registro visual das peças)

"A história dessa coleção é que ela é de índio, ela é da gente, uma aldeia, um grupo que vive aqui e nois somos índios. Ela amostra a nossa identidade que, como se ela fosse extinta, mas não foi, porque nós vivemos aqui e eu tô contando essa história" (Cacique Sotero). Contradizendo uma afamada "extinção", existir significa ir "contando essa história", e, ao substancializar a identidade no material lítico ("Ela amostra a nossa identidade"), indexa a construção social da indianidade ao objeto. Não é de se espantar que esses objetos arqueológicos, ao serem encontrados em suas terras, sejam associados a esta referência dos mais antigos, nesse caso, índios mais antigos que eles, mas tão índios quanto eles (mesmo que não se identificassem). Afinal, é justamente ao remeter a estas gerações mais antigas, que justifica-se, no "sangue de índio", a herança dessa ancestralidade. Se os seus antepassados vêm trabalhando nesta terra há tanto tempo, de quem poderiam ser os objetos nela encontrados?

O interessante é a nova significação que, mesmo aceitando a procedência antrópica destes objetos (artefatos que vieram de seus antepassados), não descarta um sentido pré-existente, sendo, na apresentação do MK, alçado sob o signo desta dupla apresentação: a

museal e a social, que se interpenetram continuamente. D. Maria da Estér, referindo-se a uma lâmina de machado com "orelhas", afirmou-nos que "A do corisco é pretinha (...) Ela é quase o tipo de um machado, aí ela é mais estreitinha aqui e ela tem mais duas pontinhas uma do lado e outra do outro" (Maria de Fátima). Processos como este constituem o cerne de nossa análise, ao buscar compreender este fluxo de sentido como relação social.

Outro objeto arqueológico que remete às práticas sociais de gerações anteriores são os cachimbos de barro presentes no acervo do MK.

> Esse nois achemos dentro de uma mata, e eu pensei: como foi que ele foi perdido lá, num barro tão interessante que a gente pensa hoje como é que eles faziam esse cachimbo pra fumar. Eles plantavam fumo e dela botava pra secar e quando ela tava seca eles fumavam. Num é nem como o fumo é agora, que eles faz é um fumo... E lá nesse tempo que eu ainda alcancei muito minha mãe fumando e a minha avó também, era uma folhazinha seca e grande que elas botavam pra secar, aí eles botava e fumavam, não era tabaco do jeito de agora. Chamava foia de fumo. Os mais velhos gostavam muito até agora um tempo pouco eles fumavam isso (Cacique Sotero).

Figuras 22, 23 e 24 - Cachimbos do MK (registro visual das peças)

Um dos cachimbos foi encontrado no Quebra-faca e doado durante as atividades do inventário pela integrante do núcleo educativo Antônia Santos, a Toinha, filha de Zé Maciel e neta do pajé Maciel. Fazia algum tempo que seu pai, Zé Maciel, havia o achado e encontrava-se perdido pela casa. Este cachimbo possui uma coloração escura; o outro é de cor mais natural, de barro queimado. Ambos trazem incisões geométricas, e afinam na ponta com um furo, apto para colocar um cabo, provavelmente de madeira, para aspirar a fumaça. Segundo d. Maria da Estér, "Antigamente a gente achava aqui nos roçados de todo jeito, espalhado, né. Achava muita coisa antiga. Diz os mais velhos que tudo era coisa dos outros antigo. Achava cachimbo, achava as tigelinhas de barro, de barro não, de pedra, nos roçados.

A gente ia trabalhando alimpando os matos e encontrava" (Maria de Fátima) (grifo meu). As chamadas "pedras de corisco" têm formato específico, sendo mais associadas às lâminas de machado de pedra polida. Em suas terras, encontraram sempre objetos de dois materiais: lítico e cerâmico.

Os Kanindé, ao atribuírem aos cachimbos de barro o caráter de "coisas dos índios", os elegem enquanto importantes relíquias a serem guardadas. No processo de encontrar, levar para o MK e criar um sentido, descortinam-se uma multiplicidade de possibilidades interpretativas. A existência dos cachimbos de barro no MK remete à memória dos antigos, ao hábito dos pais, tios e avós, de fumarem "foia da mata". Sotero fala sobre o pedaço de um "rolo de fumo" (MK.011.460) presente no MK:

> Esse aqui é o velho rolo de fumo que a gente tinha por lembrança que os pais da gente, a minha vó, os meus tios, eles usavam, é da folha de fumo, eles chamavam a base. Eles botava as folhas pra puxare, depois eles enrolavam e botavam um mel de rapadura. Dali eles formavam um rolo de fumo, fumava e mascava. Ainda hoje, aqui e acolá, tem esses pés de fumo, mas o povo num usam mais, usam mais é cigarro. A base era a folha, que talvez fizesse aquele angu, aquele tratamento. (...) Eles cortava bem miudinho e botava nos cachimbo. Tinha os mais aviciados que botava as folhas nas boca e mascava (Sotero).

Figura 25 – Dona Raimunda (fevereiro de 1997) (MK.011.651 – acervo MK)

A fotografia de uma idosa já falecida, D. Raimunda (MK.011.651), feita no contexto das pesquisas efetuadas por eles nos primeiros anos de mobilização étnica, mostra a índia em um espaço doméstico, provavelmente sua casa. Cachimbo na boca e lamparina na mão, aparentemente posando. Ao seu lado, sob uma mesa, recipientes de cerâmica (panela, chaleira, pote) e outros de alumínio pregados na parede (ver anexo 8). Imagem significativa

para analisarmos a construção de autorrepresentações entre os Kanindé, problematizando a forma como se apresentam a partir dos objetos, símbolos conscientemente (mas não apenas instrumentalmente) utilizados em seus discursos e estratégias de reconhecimento. O espaço doméstico é, todo ele, construção social.

"Os índios que faziam para pisar tempero, pra temperar a comida deles" (Cacique Sotero). Um pilão de pedra é outro objeto cujo significado remete a esta referência indígena, mas não é identificado como corisco. "Só esse pilão que foi do Catolé, lá é uma área de muito serrote, muitas locas. Aí quando bate uma capoeira a gente acha. Em pé de pau também. Sempre quem acha, trás para o museu, eu tô hoje te mostrando, é coisa dos índios que eu vou guardando" (Sotero). Ademais, fragmentos de cerâmicas. Apontando para o maior deles, Sotero afirma que "essa veio da quebrada do Rajado tombem. Sempre quem achou diz que achou um caco de telha antigo, do passado. Antigamente eles faziam um casco de telha bem grande, medonho. Daí, eu vou arrumando no museu".

Mediante sua significação simbólica, esta coleção de objetos possui um importante papel na construção de uma narrativa da história Kanindé. Ao se conectarem, simbólica e materialmente, enquanto povo Kanindé do presente aos antigos habitantes destas terras como seus ancestrais, demarcam sua presença indígena afirmando que ali já estavam no passado. Criam – assim como são criados por – um sentido para o pertencimento a uma coletividade passada, fundada e experienciada no presente. As significações atribuídas com a musealização dialogam com sentidos pré-existentes, constituindo-se como metáforas para entender a presença desses objetos com os quais convivem cotidianamente. Mas nem sempre se foi dada a estes objetos a mesma importância ou sentido.

Aspectos dessa ressignificação foram percebidos quando conversamos com d. Maria Domingos, 89 anos, então a mais velha da aldeia Fernandes, e sua filha Irani, 67 anos. Irani contou-me que, "Lá no Quebra-Faca, nois tinha as hortas. Nesse dia eu tava cavando o chão quando eu descobri ela. Eu disse: 'mãe, isso é uma pedra de couriço'. Tava eu, a mãe e o meu menino. Aí eu fui e peguei ela, aí truxe. Quando eu cheguei lavei ela bem lavadinha" (d. Irani). Afirmavam ainda estar com a dita pedra. Dona Maria muito procurou, até levar o adjetivo de esquecida pela filha. Dias depois, d. Irani nos entregou uma lâmina de machado de pedra polida. Ela nos contou que àquela pedra que estava com elas há "bem uns 20 anos ou mais", havia sido dado um novo uso por d. Maria. A pedra "Vivia bolando num canto, às vezes tirava e botava noutro. Depois a mãe achou ela num-sei-onde e botou no banheiro.

Vivia esfregando os pés com ela. Quando foi um dia, eu disse: 'eu vou é tirar essa pedra daqui que a mãe só vevi esfregando os pés, aí faz é arrupiar mais os pés'" (d. Irani).

As condições para novas significações se constroem junto às dinâmicas de identificações e às funcionalidades e possibilidades de uso dos objetos, que permitem perceber, a partir da cultura material, novas óticas de leitura da relação entre o presente e o passado. Nesse sentido, é pertinente trazer uma intrigante fala de Sotero, que nos provoca a questionar as relações entre objetos arqueológicos, tradição oral e as transformações dos sentidos das "coisas". Ele conta que "Diziam os mais velhos que eles os índios tinha faca de pedra, que eles cortavam as coisas era com essas facas de pedra" (Sotero).

"Eu penso dela (peça arqueológica) ficar aqui dentro da aldeia, mostrando para todas as pessoas que vem visitar que nós temos a nossa identidade" (Sotero). Ao alçar estes objetos à condição de vetores de reconhecimento das identificações étnicas e objetos que materializam uma reinterpretação da história, Sotero demonstra uma importante transformação no sentido dado aos achados arqueológicos, que ocorre com o processo de musealização. Objetos que remetem a uma 'presença anterior', imemorial, dos antepassados indígenas, que se expressa temporal e simbolicamente são, ao mesmo tempo, anúncio de que permanecem indígenas, identificados e tomando posse de um patrimônio herdado, seja a terra, seja o que ela provê: alimento, dádivas para a sobrevivência, artefatos líticos, cacos de telha, barro, dádivas de habitantes desta "quebrada" de outros tempos.

Na subcategoria **técnicas artesanais,** englobamos quatro saberes representados por objetos presentes no MK: cerâmica, trançado, escultura em madeira e fiação de algodão. Estão presentes nas memórias de um passado recente e como artefatos utilitários usados no cotidiano. No primeiro caso estão a fiação e a cerâmica; no segundo, os objetos feitos a partir de trançados (cipó e palha) e da madeira, principalmente de umburana. Segundo d. Odete,

> Eles diziam que era um pessoal que só trabalhava para os outros, para patrões. Meu pai contava que de primeiro não existia negócio de nada, as panelas era de barro, prato de barro, tudo era de barro, não existia nada que nem existe agora. Minha mãe trabalhava de louça, fazendo em casa. Fazia panela, potes, cacheira de torrar café. Fazia tudo na mão mesmo, a gente ainda ajudava a fazer, pegava o barro de louça e botava de molho à noite e no outro dia amassava. Aí começava a fazer as panelinhas, os cacheiro mais os potes, tirava os barros lá embaixo perto da mata, numa baixa

> que tem. E queimava, ela fazia o fogo em casa mesmo, nos terreiro, cobria de lenha e queimava (grifo meu) [61].

Uma variada indústria louceira existiu na aldeia Fernandes, conhecida em toda a região. Alguns homens faziam telhas e as mulheres os demais artefatos utilitários. "Uma pessoa lá da Aratuba encomendava, elas faziam. Eram conhecidas, eu cansei de ver muita gente de fora buscar vasilha de barro aqui"[62]. As ceramistas foram morrendo sem deixar sucessoras, e hoje, segundo Sotero *"*Num tem mais não, os mais novo num fazem não". A dona Maria do Carmo, com 83 anos, é uma das únicas vivas. Acerca de sua família, nos contou que

> Minha mãe eu conheci aqui mesmo, eram daqui, num eram dum canto e do outro, (...) eles nunca disseram da onde eram. Nasci e me criei aqui, minha família, nesse cantinho, nesse pedacinho de chão, meu pai e minha mãe (...)Tudo era da família Francisco. A família Francisco e Bernardo é uma só, foi transformado em uma só, são filhos natural tudo daqui. (...) Tudo da minha família é casada com sobrinho meu, tudo. Aqui é uma família só[63].

Conseguimos mapear alguns indivíduos e núcleos familiares produtores de artefatos cerâmicos. Conversamos longamente com d. Maria do Carmo, da família Francisco, do núcleo familiar Freitas (seu esposo, já falecido). Pelos relatos, era uma técnica muito difundida. Entre as louceiras havia, além de d. Maria do Carmo, d. Neonice, Raimunda Pequena, Luzia Pequena, Rita Mané e as Franciscas, "quatro irmãs moças-velhas" (Sotero) que não se casando, envelheceram juntas. Entre os fazedores de telha, destacou-se Pedro Pequeno, mas também foram citados Zé Francisco e João Francisco.

Dona Odete – rezadeira mais requisitada da aldeia Fernandes – é filha de Raimunda Fidelis, a d. Neonice, uma das mais lembradas louceiras entre os antepassados dos Kanindé. Casada com o senhor Luís Soares, formaram uma das principais famílias Kanindé, os Soares, de vasta prole já na terceira geração na Aldeia Fernandes. Ainda hoje, d. Odete possui "um pote de lembrança" da mãe. "Todo mundo usava tudo de barro. A gente ia buscar água era só no pote de barro" (d. Odete). Além de ceramista, ela era também, segundo sua neta Ana Patrícia Fidelis, "parteira e fazia remédio só pras pessoas da família mesmo (...)" e

[61] Entrevista com d. Odete Soares, 60 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de maio de 2011.
[62] Entrevista com sr. Zé Monte, 57 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de maio de 2011.
[63] Entrevista com Maria do Carmo, 83 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011.

"quando já tava idosa foi morar em Baturité"[64]. "(...) mas depois que ela foi embora morar no Baturité, ela num fez mais esse serviço não"[65]. D. Neonice, que retornou e faleceu em Baturité, possuía uma relação familiar com a cidade: "O lado da mãe eu num sei de onde é que a mãe dela era não. Eu sei que ela morava em Baturité, a mãe da mãe" [66]. Suas filhas, herdaram da mãe os saberes necessários ao provimento do nascer. Segundo d. Odete, "A minha irmã também fazia parto, mas num faz mais não. Minhas irmãs tudinha eram parteiras" (d. Odete). D. Maristela Soares, também filha, afirma que "A minha mãe ela foi nascida pro lado dacolá do Coco, dos Cocos pracolá, pra lá dessa Caipora que tô dizendo, no Coquim". Coco ou Coquim é uma localidade próxima a Aratuba, de onde vieram os Soares antes de chegar nos Fernandes, em meados do século XX. De lá também veio outra família indígena, as Corrêias, cujas três irmãs, hoje idosas (Tetê, Fransquinha e Sesé), chegaram ainda crianças com seus pais e passaram a residir como moradores e trabalhar nas terras do proprietário, conhecido desde os mais antigos como "Major". Esta terra pertence hoje a um descendente, conhecido por eles por "Niba" (Aníbal).

Figura 26 – Dona Neonice e Seu Luís Soares (álbum da família de D. Maria Soares)

D. Maristela nos contou como a mãe trabalhava:

[64] Entrevista com Ana Patrícia Fidelis, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 9 de junho de 2011.
[65] Entrevista com d. Maristela Soares, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de junho de 2011.
[66] Entrevista com d. Tereza Soares, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de abril de 2011.

> Ela pega o barro amassava, botava de molho, quando era no outro dia ela pisava com um pedaço de pilão, que era pra amaciar o barro todinho. Fazia era muita louça, fazia prato, fazia panela, fazia o guidazinho, tudo de barro pra vender, de primeiro, hoje não. Hoje o povo já num usa mais panela de barro, é panela de alumínio né, e nesse tempo o povo só usava era coisa de barro era pote, tudo era de barro, a gente botava água era nos potes de barro, pesado que só, lá dacolá do Tavares. Nois carregava água de lá (D. Maristela Soares).

Tavares é um lugar, dentro das terras do "Niba", que possui um olho d'água que abasteceu a população da aldeia Fernandes até três anos atrás, o "olho d'água do Tavares". Costumavam lavar roupas nas beiradas do riacho Catolé, pequena corrente de água que corta a aldeia Fernandes.[67]

Dentre os objetos de barro mais usados no espaço doméstico destacamos o pote de colocar água para beber, mesmo com grande parte das residências possuindo geladeiras. No acervo do MK, várias telhas possuem um "S" no lado de cima, moldado por um dedo, talvez a marca de um artesão. A vivacidade com que se rememora a presença de uma tradição ceramista contrapõe-se ao fato de não estar mais sendo praticada como ofício. Hoje, impossibilitada de trabalhar pela idade, com problemas de vista e nas articulações das mãos, d. Maria do Carmo se emocionou, ao relembrar o ofício desempenhado durante sua vida. "Aqui e acolá me dá vontade de chorar, eu acordo sonhando fazendo minhas loucinha".

Telhas que, ainda hoje, cobrem muitas casas nos Fernandes. Ao final da conversa com Chico Maciel, ele chamou-me e foi mostrar a telha antiga, a que tinha se referido, no telhado de sua própria casa. Segundo d. Tereza Soares, "Era assim uma forma grande, num era que nem essas aqui não. Uma formona grande. Era bem maior, grandona. Eu acho que ali no museu tem uma delas ainda. Uma teiona bem fornida, grossa". A coleção de **objetos cerâmicos** é composta de doze peças, das quais sete são telhas. A população da aldeia Fernandes possui uma forte lembrança do tempo em que faziam suas próprias telhas. Nas casas mais velhas encontramos exemplares com 30, 40, 50, 60 anos de existência, segundo moradores. "Essa foi feita aqui na comunidade, tem uns 70 anos, é dos mais velhos. Essa outra foi feita aqui, essa eu conheci os donos, foi o Pedro Pequeno, ele quem fazia essa telha".

[67] Deixaram de se abastecer no Olho d'água do Tavares com a chegada de água encanada, provinda de um motor elétrico instalado em um poço pela prefeitura municipal de Aratuba. Uma vez por semana enchem-se as caixas d'água compartilhadas por famílias extensas (quando em um mesmo nível da "quebrada") ou famílias nucleares. Mais recente ainda, em 2009,foi a construção de uma caixa d'água no Quebra-faca, pela Fundação Nacional de Saúde. A instalação dos canos nas residências ocasionou alguns conflitos (como, por exemplo, onde vivem as irmãs Correia, no interior das terras do "Niba", que não autorizou) relacionados às famílias beneficiadas e aos lugares onde poderiam ser instalados.

Pedro Pequeno foi um homem que casou no interior da aldeia Fernandes, com uma filha da terra, originando outra família numerosa, os Pequeno, que já está na terceira geração.

Falando sobre as telhas do acervo do MK, Sotero contou: "Eu que peguei essa telha, essas duas a 33 e 32 (MK.011.032 e 033), vieram daqui de perto do museu, do Aprízio". Aprígio Bernardo foi identificado em muitos relatos orais como o primeiro integrante da família Bernardo a vir da Gameleira para os Fernandes, por volta de 1915. A partir dele, uma série de casamentos entre os Francisco e os Bernardo favoreceu a junção das famílias. O Sr. Zé Monte possui uma vívida lembrança de quando, em sua infância, acompanhava os trabalhos dos ceramistas nos Fernandes. Segundo ele, um dos que melhor sabia "bater telha" era o "finado Raimundo":

> Tinha que amassar o barro, o cabra tirava o barro de bem pertinho da casa do vei Cícero pra levar, quando num era em jumento, levava um bolãozão aqui nas costas, fazia aquele molecão de barro, botava nas costas. Aí você cavava aquele barro, carregava a água no galão, aguava aquele barro. Aí pra amassar o barro pra fazer a telha num era todo mundo não, só tinha um amassador de barro aqui dos Fernandes, o finado Raimundo, tio do vei Ciço e meu tio também. Ele pegava um couro vei de boi, botava lá no canto, fechava o couro e metia o pau batendo (Sr. Zé Monte).

D. Maria do Carmo contou que começou a fazer objetos de cerâmica por influência familiar. "Eu nasci e me criei e comecei com duas tias minhas, depois passou pra minha prima e depois foram indo e se acabando. Já eram os mais antigos dos avós" (d. Maria do Carmo). O "Barreiro", local de extração do barro apropriado, era próximo ao riacho Catolé (no chamado "Fernandes de Baixo"). Para fazer objetos de cerâmica, "(...) num é qualquer barro que a gente faz não. Aí embaixo, onde o cumpadi Ciço mora, é o terreno do barro e da louça, pra quem entende. Pra quem não entende todo barro é bom. O barro puro é só as veia que tem" (d. Maria do Carmo). Segundo ela, para encontrar as "veia de barro bom",

> A gente vai cavando aquela terra, aquele xerém, aquela piçarra, aí quando chega numa veia de barro bom ela tá rachando aí você pode cortar ela, aí quando da nela fica bem lisinho. Essa é o barro legítimo. Esses outros tipo de barro pode ter outro tipo de mistura. Tem muito massapê bom, mas num é todo barro de louça que é bom não, tem dele que você queima ele no forno que chega num dá rachadura não, mas quando tem mistura da defeito, papoca e racha (D. Maria do Carmo).

Identificada a veia e retirado o barro, d. Maria do Carmo trazia-o para casa, local onde trabalhava. O esposo, José Freitas, transportava o barro, "Trazia nas costas do jumento". Chegando, ela

> (...) pegava os tacho pra botar barro, (...) botar numa cuia de pneu que ele arrumou e um pedacinho de lampião. Aí, botavam no caco ate chegar em riba, quando enchia. No outro dia eu dava mais uma agoação, depois eu pisava todinho e amassava. Toda pedra que eu encontrava eu ia tirando, depois começava a botar nas vasilhas, batia dum lado e doutro e ia furando. Tinhas as palhetinha e os caquinho de cuias. Ia afinando em baixo até em riba, daí eu tirava as vasilhas, vaso, panela, tudo enquanto (d. Maria do Carmo)

Um dos fornos utilizados antigamente, que é muito referenciado quando falam sobre o passado, ainda existe. É uma espécie de estrutura cavada dentro de uma pedreira que possui marcas de antigas queimadas. Para a comercialização, juntava o material fabricado e "(...) levava nos animal, no caçoá, tinha maior trabalho, tinha que forrar bem forrado, arrumava tudo bem encaixotadinho e cobria. Num quebrava de jeito nenhum, o barro era bom" (D. Maria do Carmo).

O barro, além de servir para os artefatos cerâmicos, era utilizado para a construção das casas de taipa. Segundo Sinhô Bernardo

> Antes tudo era casa de taipo, feita de madeira e barro, terra. A gente pegava as forquilhas que achava nos matos, enfiava nos buracos do jeito que dava. Pegava o canto que tem as pontas das linhas e espremia, aí nessas forquilhas alevantava a casa e aí depois ia coisar os enchameio. Essas paredes aqui é cheio de enchameio, é pau que vem daqui até em riba, depois vai botando as varas mais os cipó. Vem botando uma vara por aqui e outra pelo outro lado, amarrando pra poder ficar estreita, pra poder botar barro. Cavava, amolecia o barro, ia tampando aqui, aí ficava toda tampadinha. De primeiro, as casas aqui era tudo assim. Essa telha aí nois fazia aqui, tudo aqui nos Fernandes, nada era de fora (Sinhô). [68]

Encontramos, em algumas casas, abaixo do fogão a lenha, nas pontas de parede, as velhas panelas de barro com fundo ainda sujo de tirna, pouco utilizadas. Segundo Sotero, *"*Era, tudo era de barro, de certos anos pra cá que foi mudando, se eu pudesse ainda comia nas minhas coisas de barros...". Inevitável é o comentário: comida boa é a da panela de barro...

Existem no MK objetos feitos em **trançado** a partir de dois materiais: de **palha** (coqueiro e carnaúba) e **cipó**. São chapéus, bolsas, caçoás, vassouras e urupema. Os mais velhos enfatizam uma existência anterior dos saberes necessários para a confecção de objetos trançados bem difundidos pelas suas famílias, principalmente os artefatos em palha. Uma irmã do cacique Sotero, Carolina Santos, hoje moradora do vizinho sítio Marés, é uma referência no trabalho com a palha da carnaúba. A árvore é escassa na serra, por isso tem-se que descer para o sertão e coletá-la. Uma bolsa feita por ela foi um dos primeiros objetos

[68] Entrevista com Francisco Bernardo da Silva (Sinhô), 71 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de abril de 2011.

incorporados ao acervo do MK. Quando vai para a "rua" (sede de Aratuba), Sotero coloca seu boné, põe os colares e pega a sua bolsa de palha, companheira inseparável, para guardar as coisas que compra no "comércio".

Figuras 27 e 28 – Bolsa de palha de carnaúba e balaio armazenando vagem de feijão (2011)

Os objetos feitos de trançado em cipó são artefatos utilitários importantes, principalmente em época de colheita. São balaios, caçuás e cestos, utilizados no transporte e armazenamento de gêneros alimentícios, legumes como o feijão, a fava e o milho, e frutos, como banana e o café. Sua confecção está vinculada à relação entre o uso que fazem da terra (tanto para plantar como para extrair) e os ritmos da natureza, da forma como se apropriam dos recursos naturais e nichos ecológicos que vêm ocupando e explorando. Raimundo Soares Terto é a principal referência na extração e artesanato em cipós. Ele conta como faz:

> Eu pego o cipó, boto nas costas, enrolo e trago dos matos. Depois que tá em casa é bom, um dia de trabalho só de coca, depois eu fico em pé. Estiro ele no chão, e vou tirar os nós. Depois de alimpar ainda bota tudo no sol, porque se num levar sol não faz, se quebra todinho. O cipó tem isso, mas murchou, já tá bom. Agora, se não murchar, tanto fica pesado como fica mole. Quando tá verdinho na mata é bem molinho, aí quando ele leva um dia de sol ele fica bem maciinho, é que fica bonzinho, e ele tando verde e você fazendo assim, já quebra. Vem molinho, verde, cheio d'água pesada. Aí quando leva sol fica bem maneirinho e murchinho[69].

[69] Entrevista com Raimundo Soares Terto, 44 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de

A confecção destes objetos segue o ritmo da produção agrícola. Brocar, plantar, colher, queimar ou dar forragens para os bichos (bois, vacas, cabras e bodes), limpar e plantar novamente. Esse é o ritmo anual da produção de alimentos, dividida entre o primeiro semestre, no qual se planta, e o segundo, no qual se colhe e prepara-se a terra para as primeiras chuvas do ano seguinte, que devem vir até março. Melhor falando, até 19 de março, dia de São José, padroeiro dos Kanindé e do Ceará. Acredita-se fortemente que, se chover no dia de São José, o inverno será bom, principalmente se até esse dia ainda não tiver acabado o período de estiagem. Não é diferente entre os Kanindé, povo devoto e cultuador de imagens de santos. Terto conta como aprendeu a fazer objetos de cipó,

> (...) com meu tio Gonzaga, que ele trabalhava em cipó, trabalhava no caçoá, era balaio, (...) eu tinha uns 15 anos, eu via e dizia: um dia eu vou fazer isso aí. (...) Mas quem me ensinou foi o Zé (Maciel), que morava pertinho. Ele disse: 'Raimundo bora fazer nois dois? Eu te ensino'; aí eu digo: 'bora'. Aí nois comecemos a fazer uns balaio, uns caçoá, e do meio pro fim eu já tava fazendo melhor de que ele. Aí ele foi e entrou num serviço de madeira com pai dele, ele e os irmãos, aí eu fiquei fazendo isso aqui. Ele ficou no trabalho dele e eu no meu (Raimundo Terto).

Raimundo Terto é filho de d. Maria Soares e neto de seu Luís Soares e d. Neonice. Conta que faz

> (...) caçoá, balaio de padaria de carregar pão, jacá, que é feito de cipó, pra carregar banana, cesto de costura, balainho, cesta de ovos, menorzinha, artesanato miudinho, um bucado de coisas. A primeira coisa que tem que fazer é pegar aqueles pau de marmeleiro, a gente vai buscar lá embaixo no pé da serra. Na mata mesmo, tem um homem que me dá, é o dono do Régio (R. Terto).

Segundo pesquisa realizada pelos Kanindé, com o auxílio da Associação Missão Tremembé, em setembro de 1996, o Régio

> É um terreno vizinho a nós, na mesma quebrada da serra de Aratuba. Tem pra lá de 500 ha. Antigamente era uns 7.000 ha. Vem desde o sertão de Canindé até em cima da Aratuba (serra). Foi sendo tomado, ocupado, vendido e agora próximo foi uma parte desapropriada pelo Incra. O restante continua nas mãos de um proprietário que nós conhece com o nome de 'Dr. Eudes'. Antes era o Dr. Mário Plácido, do terreno antigo. Nós sabe que esse terreno era local de caça do nosso Povo mas atualmente nós está pagando uma renda de 10% por safra. (...). Teve o 'velho Plácido', pai do nosso conhecido Mário Plácido. Nesse tempo era um controle muito grande. Ninguém entrava lá para nada. (...) Nesse terreno não mora nenhuma família dos Canindé. Sempre foi local para caçar, plantar, tirar lenha[70].

2011.

[70] Sociedade Indígena Canindé (Depoimentos de José Maria Pereira dos Santos (Sotero), Eudes Francisco dos

Terto faz a coleta do material na "mata do Régio", a partir do mês de julho, próximo ao período de colheita. A partir daí é dar conta das encomendas, preparar o material e começar a fazer os diversos objetos. E é justamente revezando os locais de onde tira cipó anualmente que Terto impede que eles acabem. Ele faz objetos de tamanhos, larguras e materiais distintos, variando técnicas de trançar de acordo com cada artefato. Para fazer um balaio, "Começa pelo fundo, aí vai crescendo,crescendo, sendo de um em um, essa aqui é taboca (...), todo balaio tem cipó e o que a gente chama taboca, mas o nome mesmo é taquara" (Raimundo Terto). Taboca é um tipo de bambu que se corta com uma faca em vários pedaços, como linhas. Faz-se uma base, depois coloca os cipós, que variam de acordo com o tamanho do balaio a ser feito. O balaio também é chamado pelos Kanindé de jacá, "um jacá de taboca que faz um balaio". Segundo Sinhô Bernardo, antigamente, quando os homens estavam no roçado, as mulheres "Botava os pratos de baixo por riba e fazia uma troxinha de pano e botava na cabeça o balaio com alguidar dentro e os pratos. Aí se mandava onze horas lá das quebradas da Gia, chegava lá doze, doze e meia pra gente almoçar" (Sinhô Bernardo).

O balaio é item obrigatório nas casas, nos quintais e terreiros, presente nos poleiros das galinhas e nos quartos de armazenamento de gêneros. Segundo Cícero Pereira, "O balaio é um cesto que a gente colhe com ele no roçado, apanha fava, feijão, essas coisas, milho. A gente levava aqueles cestos pro roçado, levava comida pra eles (os filhos pequenos), ficava lá. Nois toda vida tinha eles com a gente (...)" (Cícero Pereira). Era no balaio que Cícero e a esposa, d. Zenilda, levavam as crianças, amarradas no lombo de um burro ou jumento, animais muito usados para transportar a colheita entre as varedas (pequenas trilhas na mata), subidas e descidas que levam às áreas de plantio, principalmente o Rajado.

O conhecimento acerca de cada tipo de cipó, do tamanho, grossura e consistência, e dos outros materiais necessários (pedaços de madeira e taboca, por exemplo) são fundamentais para a fabricação dos artefatos. Segundo Terto, no Régio, onde coleta os cipós,

> É só terra de plantar, mas é só no verão, porque no inverno não presta não. Tem que parar, num tem sol pra murchar. Tem quatro tipo de cipós, tem esse que eu falei que é o de caçoar, branco e do macaco, e de cesto, que é o mais difícil, a gente passa por cima e não percebe. É procurado mas é difícil, porque ele fica no chão (Raimundo Terto).

Santos, Judite e Chico Silva). Setembro de 1996.

A urupema é outro artefato trançado presente no MK que também é bem comum nas casas. Segundo Sotero, "é feita de taboca. Ela serve pra penerar massa do milho que ainda hoje a gente come e faz. Aí, penera e faz o pão, só que o pão de primeiro era feito na cuscuzeira de barro, hoje é difícil de ver uma, agora tudo é cuscuzeira de alumínio" (Sotero). Um dos principais produtos plantados, o milho continua sendo, junto com feijão, a fava e a farinha, a base da alimentação dos Kanindé. Quase todas as casas possuem um moinho, equipamento de ferro colocado em alguma parede da cozinha (de preferência), onde se moía o milho a mão, movendo uma alavanca, para fazer a massa, que depois ia para a urupema. Do milho fazem o "pão", como denominam o cuscuz. Hoje, continuam plantando e colhendo o milho, que serve de alimentação para bichos domésticos, como as galinhas, mas para o consumo predomina a massa de milho comprada nos supermercados, em Aratuba. Dela se faz vários derivados: canjica, mugunzá (junto com fava ou feijão), bolo e aluá (um tipo de bebida).

Quando cheguei em sua casa, no dia 12 de junho de 2011, Terto encontrava-se de cócoras, confeccionando a primeira parte de um caçoá. Numa sombra no terreiro, alguns paus fincados no chão são a marcação para fazer a "esteira", parte inicial do balaio. São vários os tipos e tamanhos de cipós utilizados, destinados para os diferentes objetos e suas partes.

> Eu vou prá ali, pego quatro pau desse e vou armar. Vou fazer a banda dele ali, depois que tá murcho, pra fazer a esteira (do caçoá), de seis palmos de largura com dois de comprimento. Aí eu começo primeiro com esses quatro pau, sem esses pau num faz nada não. Eu boto eles estirados no chão. Tem aqueles seis tornos né? Pega todos seis, é os dois do meio que fica naqueles do meio e os dois da frente fica naqueles de fora. Aí eu boto o pau depois eu boto essa seis pernas no meio, só ali no meio. É o mesmo cipó, quanto maior o cipó, melhor é (Raimundo Terto).

As encomendas são mais frequentes no segundo semestre, época da colheita. Segundo ele, "a encomenda maior é com esses aí (caçoás), porque todo mundo aqui já se acostumaram comigo, eu faço mais caprichado, um compra dois jogos, eu levo pra Aratuba. Ta a sessenta, esse daqui que eu trouxe era de dez, o menorzinho é dez".

> Nessa época aqui (junho), daqui até agosto, setembro por aí assim, quando chega em setembro já enfraquece, quando chega no outono é uma outra procura de novo. É a safra, a melhor safra quando tá chegando, tem muita gente que começa a encomendar agora que quando a safra chegar lá tá feito, a partir de agosto. (...) Quando chega o mês de outubro pra novembro é só destocar o mesmo terreno, tirar algumas moitas, aqui a gente faz só destocar e deixa lá mesmo, pros bichos que chega lá nos roçados. A gente num queima mais não, porque enfraquece a terra, já tá com três anos (Raimundo Terto)

Os balaios, por exemplo, são essenciais para a colheita de café. Estes objetos de cipó estão associados ao trabalho agrícola, colheita e transporte. No MK, passam a representar também o "artesanato". De uso para o trabalho à símbolo étnico. O café é hoje muito pouco cultivado dentro dos Fernandes, mas as lembrança acerca do trabalho necessário para sua colheita é forte, principalmente nas terras de "patrões". Segundo Terto

> Pra apanhar café, coloca uma tira de balaio bem aqui, e outra aqui, pra ficar assim dessa altura, aí pega uma correia e pega o balaio desse jeito, aí ele fica em pé assim, aí pode encher de café. Passa o dia todinho amarrado na cintura, quando nois despeja é um alívio. Só se apanha café se for em balaio, num apanha em outra coisa de jeito nenhum (Raimundo Terto).

Dona Maristela Soares lembra da infância junto aos pais, quando trabalhavam para "patrões" nas colheitas de café. Naquele tempo,

> (...) a gente daqui dos Fernandes, daqui das quebradas, nois ia apanhar café. Chegava do café, ia buscar água pra no outro dia a gente ir. Na época da colheita do café, nois ia pro café dia de domingo, nois num tem descanso nem dia de domingo, porque precisava a gente botar água e botar lenha, quando fosse na segunda já tava no ponto pra gente trabaiá (D. Maristela).

A maior parte dos objetos relacionados ao **trabalho** formam uma categoria numerosa. São 89 peças relacionadas com o trabalho agrícola, instrumentos como: machado, foice, marreta, martelo e chibanca. A memória do trabalho se faz presente no MK através dos instrumentos usados nos roçados de feijão, milho, fava ou mamona, ainda hoje plantados, ou de algodão e café, tão vivos nas lembranças de um passado recente. Os instrumentos são associados à necessidade de sobrevivência pelo trabalho. O trabalho da memória se constitui como a memória do trabalho árduo. A mais marcante lembrança de infância, para toda uma geração, é o ato de trabalhar a terra em família. Suor materializado em lembranças de dificuldades, tempo de "patrões", quando o trabalho "de alugado" ou pagando renda predominava nas relações produtivas em torno da terra. Para estes objetos, direcionam lembranças marcantes sobre seu passado, tanto individual (o trabalho em família), quanto coletivamente (população que trabalhava nos roçados).

A chibanca (MK.011.276) é um instrumento muito necessário na aldeia Fernandes. Isso porque é usado para planear as "quebradas". É muito difícil encontrar extensas áreas planas na maior parte da aldeia. "Foi o Cícero que conseguiu lá na casa dele né,

(...), isso aqui é quando existia homem que quebrasse um morro desses de ferro. Ela serve aqui pra cortar a barreira (aponta para um lado), e aqui pra cortar raiz (aponta para o outro), como sendo uma machada, mas num é uma machada não, é uma chibanca" (Sotero). O Quebra-faca, a parte mais alta da aldeia Fernandes, num dos limites da terra, é o lugar mais plano da aldeia (onde está o único campo de futebol e caixa d'água desativada). O restante é subida ou descida, por isso "quebrada", nem serra nem sertão, mas um lugar entre eles, literal e simbolicamente. "Isso aí é a cabeça de uma chibanca, (...) era do meu tio essas coisas velhas aí, essa aqui foi do tio Zé Joaquim" (Sotero) (grifo meu). Alguns desses objetos são as "coisas dos velhos".

Alguns objetos do acervo do MK foram associados, nos trabalhos operados pelas memórias individuais, ao plantio de café que, segundo d. Maria Porfírio, "(...) acabou, hoje já não tem mais café aqui não, lá no pé (da serra) tem, mas não tem mais como tinha não"[71]. Para o cultivo do café, do qual o fruto do grão ainda hoje é comprado, para ser torrado e moído, eram necessários vários instrumentos de trabalho: os de ferro (como machado e foice) e os de trançado em cipó (balaio e caçoá), principalmente. Sotero fala sobre o machado (MK.011.251), lembrando que "(...) Aqui foi uma área que tinha muito café. A gente poldava com a machadinha, saía os bróis. Sai aqueles brolios, pra ficar só os legítimos, os bons". Outro objeto, uma pequena foice (MK.011.256), da qual logo identificou a funcionalidade, por conta do tamanho e do local onde encontrou. Sotero nos informou que achou

> (...) dentro dos matos, dentro dos roçados. Tava aqui mesmo dentro dos cafezeiros, tava alimpando mato, que eu ainda alcancei limpando café, e achei essa foicinha. Ela tava enferrujada, aquele jeitinho que a gente trabalhava com essas foices, eu fui e disse: 'rapaz eu vou levar essa foice pra botar no museu'. Isso é uma história antiga, mas só que a história antiga que eu conheço que era uma roçadeirinha, era uma foice velha antiga, tinha nem mais cabo, fiz de alumínio, ela tá só o modelo dela e eu botei esse cabozinho (Sotero).

"A escola era o cabo da foice" (Dona Odete), ajudando os pais desde sempre. A produção agrícola é significada como (re)união familiar para tirar o sustento da terra, e os instrumento para o trabalho, materializam o suor despendido na labuta diária, vivenciada há várias gerações. Terra tradicional, nesse caso, é a terra onde se trabalha para sobreviver: Rajado ou Gia, patrimônio e herança. Sacralidade que se relaciona com a providência do

[71] Entrevista com d. Maria Porfírio, 69 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de junho de 2011.

sustento, ao tirar-se da terra o alimento. No acervo documental do MK encontra-se um recibo de compra e venda, em nome de Joaquim Francisco dos Santos,

> Rs200$000. Recebi do senhor Joaquim Francisco dos Santos a quantia de duzentos mil réis 200 (Rs200$000) porquanto lhe vendi uma casa com aviamento de fazer farinha com todos os seus pertences, no lugar Zumbi, do município de Coité, Estado do Ceará. Para firmesa do que mandei passar o presente recibo que assigno. Coité, 14 de dezembro de 1911. Ribadorne de Barros (ilegível).[72]

No acervo do MK está o "reio da roda" (MK. 011.265) de uma casa de farinha.

> O que é o rei da roda? (...) é um bicho de ferro que enfia assim numa rodona grande. Um homem pegava de um lado e outro do outro, e aí o rei, ia lá pra uma bola que tem, que é a tarisca. Ia pra lá e lá buscava a mandioca num banco, uma coisa feito uma caixa de madeira. E aí colocava uma madeira, a mandioca lá, e aí uma serradeira, que era uma mulher, ficava lá, a rede dava um sopro na roda, um do lado e outro do outro, pegava tudo igual e embalava. Aí a massa saia embaixo. Naquela massa a gente pega ela e levava lá pra uma prensa. Bota dentro da prensa, até numa caixa de madeira aí tem um brinquedo que chama, tem um pau assim grande em riba e arrocha, aquele vai e ela sai todinha. Fica a massa bem enxutinha, depois rela o fogo bem redondo e bota lá e penera, ela vai torrar, aí ela vai murchando. No fogo lá debaixo, o cal do forno, botava lenha, esquentava o forno feito de tijolo. Ia esquentado e a massa ia murchando, até fazer a farinha que a gente come. Naquela época tudo era desse jeito, num tinha motor num tinha energia, e era feito (Sinhô Bernardo).

Os relatos orais sobre a farinhada, o reio da roda e o recibo de compra da casa de farinha do Zumbi constituirão a tríade analítica para compreender a relação entre objetos e os sentidos do trabalho para os Kanindé. "(...) Eu comecei com estas peças, que era o que a gente trabalhava: o machado, a foice" (Sotero). Memórias do trabalho e história de vida confundem-se nas narrativas sobre si construídas pelos mais velhos, seja no Rajado ou "de alugado", nas terras vizinhas, principalmente no Régio, no Major, na Balança (pagando renda aos Lessa), na Pedreira (hoje assentamento Santa Helena) e onde as memórias são mais fortes, na Gia (pagando renda aos Lima), entre outras propriedades nas vizinhanças, na serra, no sertão ou na "quebrada".

As terras que constituem o vale do Rajado foram adquiridas por um conto de réis em 1874, pelos irmãos Francisco dos Santos (Joaquim, Raymundo e João). Em 1911, Joaquim Francisco dos Santos comprou "uma casa com aviamento de fazer farinha com todos os seus pertences", no lugar que até hoje é conhecido como Zumbi, na aldeia Fernandes. Supomos que Joaquim era um dos três irmãos, que apenas em 1884 providenciariam a escritura do seu

[72] Recibo de compra e venda da casa de farinha do Zumbi. 14-12-1911. Acervo MK.

“pedaço de terra de plantar” da “quebrada dos Fernandes”. A partir da compra dessa terra, inicia-se um processo de territorialização (Oliveira, 2004), com a fixação e apropriação de recursos naturais e, possivelmente, o empenho na realização do trabalho agrícola, a julgar pela compra da casa de farinha. Por certo, a produção de mandioca deveria ser considerável. Segundo Sinhô Bernardo,

> A gente plantava e ela passava dois anos pra gente arrancar. Depois de um ano ela tá mole. Aí nos barros é dois anos, e esses dois anos a gente plantava uma parte, aí todos os anos tinhas as roças com dois anos. Aquela roça nois fazia farinha em dezembro pra passar o inverno sem precisar fazer. Tinha muitas casas de farinha, acabou-se depois (Sinhô Bernardo).

Segundo d. Maria Porfírio

> (...) esse terreno que nois mora dos Fernandes, era tudo coberto de roça (...). As mandiocas era uma coisa demais, meu pai cansava de arrancar mandioca pra mamãe fazer beiju. Ela relava e eu espremia, aí quando acabar ela torrava a farinha, e eu também torrei farinha, eu torrava, escorria a manipueira, tirava a goma, acabar estirava aquela massa e aí nois fazia o beiju de caco (Maria Porfírio).

A manipueira é o líquido que escorre da farinha, dispensado durante o processo. “Beiju de caco” é outro derivado da mandioca muito referido na alimentação das famílias de antigamente, principalmente em tempos de escassez de chuvas, quando as safras eram pequenas e difícil fazer farinhada. Segundo d. Maria Porfírio, “Caco é assim numa taxa de barro, e numa banda de pote, tira as bandas coloca pra assar e bota no fogo pra esquentar nas trempas de pedra”. Cacos seriam estes pedaços de louças, material semelhante aos “cacos” arqueológicos encontrados, porém de significados distinto. E as trempas, as três pedras colocadas no chão, sobre a qual se colocava as panelas e, entre e elas, o fogo.

Nas encostas da aldeia Fernandes, hoje ocupadas pelos núcleos familiares que foram aumentando durante o século XX, estavam as plantações de mandioca das famílias de antigamente. “A gente plantava milho, feijão, fava. Algodão já era pra vender, nós plantava muitas roças também, mandioca” (Sinhô Bernardo). Segundo Sotero, “Deve tá com uns quinze anos que foi desmanchado a casa de farinha, destruíram e fizeram uma casa de morada lá do Luciano. Era a casa de farinha que ficava no Zumbi. Só teve essa aqui” (Sotero). A casa foi comprada por seus antepassados. A geração hoje beirando os 70 anos, como Sotero, Sinhô Bernardo, d. Maria Porfírio e outros interlocutores, vivenciou um tempo em que o plantio de mandioca era uma das principais atividades praticadas pelas famílias, e o consumo da farinha uma importante base alimentícia. Segundo d. Maristela,

> Nesses altos mesmo, aqui é bom de mandioca. Num fizeram mais farinha não, faz muito tempo que o povo deixou de plantar mandioca, mas o povo plantava muita mandioca. Era para consumo mesmo, era pra gente comer com feijão, colocava a farinha, quando num tinha carne a gente fazia um pirão escaldado aí comia. Depois, deixaram de plantar mandioca, não plantaram mais aqui, a gente come só pão de milho. O povo plantava muito milho, plantava milho, mandioca, macaxeira, um horror de coisa (D. Maristela).

É possível acompanhar o processo de fabricação da farinha de mandioca através dos relatos orais. Entre os objetos associados à esta atividade que estão no MK, o principal deles é o "reio da roda", que é a "(...) a puxada, o braço. São dois, é porque esse aqui tá só um lado. Puxa de um lado e do outro (...). Puxado a mão, eu me lembro muito dos meus tios, meu pai ainda puxando" (Sotero). A primeira fase da produção da mandioca era o plantio. "A gente planta ela, aquele pedacinho, cava a cova, uma cova fofa, aí enfia aquele pedacinho e aquele pedacinho vai enraizar e crescer vai enraizar e é onde fica a mandioca" (Sinhô Bernardo). Se

> (...) o inverno pegava em janeiro, plantava em janeiro logo. Aí nascia. Às vezes quando pegava em março, plantava em março. Ela só num era boa da gente plantar nas quebradas de maio até abril. Tinha a colheita, mas é porque se plantava em janeiro, passava o outro janeiro é que a gente tava fazendo, mas é porque plantava uma parte num ano e outra no outro, aí nunca faltava. Todos os anos nois tinha, fazia farinhada (Sinhô Bernardo).

Sobre o processo de raspagem, Sinhô Bernardo conta que as mulheres ficavam "(...) sentadas, tudo conversando umas com as outras, tinha uma que fazia 'capote', capote é que uma raspava a metade da mandioca e a outra a outra metade. Elas desenrolava ligeiro mesmo, era muito animado uma farinhada". Há uma fértil e saudosa lembrança sobre a casa de farinha do Zumbi. A diminuição do plantio de mandioca e o fim da casa de farinha motivaram recentemente que os Kanindé se mobilizassem por uma "revitalização", que está em curso. Captaram recursos e construíram uma nova casa de farinha, desta vez na aldeia Balança. A safra de mandioca foi ruim no primeiro ano (2010-2011), não vingou, mas a casa está pronta para funcionar. Querem retomar as farinhadas, o beiju, as tapiocas, enfim, o processo de fazer a farinha.

A ressignificação se processa no próprio ato de retomar a produção da mandioca. Se o reio da roda simboliza a memória de feitura da farinha, do plantio ao consumo, a nova casa de farinha – como lugar de memória (Nora, 1993) – vai possibilitar rearticular as

lembranças sobre as farinhadas, que voltarão a ocorrer no contexto de afirmação como povo indígena, reelaborando os sentidos que a atividade possui, como parte dos processos de organização social das diferenças. E, como ato simbólico, é importante voltar a produzir a própria farinha na aldeia Balança, historicamente uma localidade que foi foco de disputas e conflitos desde os antepassados, hoje parte da área reivindicada como indígena. Segundo Reginaldo Santos, professor, "A Balança serve como local de habitação e plantação, pois foi lá que muitas pessoas daqui passaram alguns períodos de suas vidas e alguns de nossos familiares mais velhos viveram e morreram, como a tia Judite e o tio Zé Roseno"[73]. Cícero Pereira passou a infância lá, na casa dos avós. Segundo conta:

> O meu avô, o Zeca, que era conhecido por Pelado, ele é Francisco. A vovó Carolina num era da Balança, ela já veio da região de Quixeramobim, Mombaça. Eles são pessoas que vieram assim, os Francisco tavam assim e já vieram assim (...) Se eu não me engano, era meu bisavô que eu não conheci, se chamava Raimundo Damião, ele morava aqui também (Cícero Pereira).

Essa mobilidade dos Kanindé entre a serra e o sertão pode ser circunscrita, historicamente, enquanto espaço de moradia das aldeias Fernandes ("serra"), Balança ("pé-da-serra") e Gameleira ("sertão"). Noutros lugares, trabalhavam para algum "patrão" e moravam em suas terras. D. Maria Porfírio conta que seu pai vivia se mudando "(...) porque às vezes ele se aborrecia com os patrãos, nesse tempo tinha patrão. O papai num passava muito tempo num canto". Pajé Maciel, por exemplo, veio de uma família que migrou por diversas propriedades e municípios, tendo vivido uma parte de sua vida circulando entre terrenos de patrões, até se estabelecer de vez no Quebra-faca, na aldeia Fernandes. Falando de seu pai e do processo de confeccionar objetos de madeira, o pajé nos contou que

> Eu vi ele cortando e tudo e eu fiquei só olhando. (...) Aí eu fui, no dia ele não tava em casa, embora papai brigue comigo mas eu vou fazer, aí eu fui e tirei e amodiei muito mal amodiado porque eu num tinha ferro não tinha nada, né. Aí amodiei ela, cortei, fiz um escopinho, da minha cabeça. E essa colher de pau durou sete anos, num sei se é porque era mal feita. Aí continuei trabalhando, continuei fazendo, aí depois eu comprei a lixa. Aos treze anos"[74]

Os objetos de madeira são uma das coleções mais numerosas do acervo do MK. Existem artefatos de madeira dos mais variados tipo, sendo as colheres de pau e as gamelas –

[73] Entrevista com Francisco Reginaldo da Silva Santos, professor, 24 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 20 de junho de 2011.
[74] Entrevista com Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.

espécie de panelinha, os mais numerosos no acervo. Cruz, garfo, coração, pilão, castiçal, faca, machado, xícara, dentre outros. Com o tempo, os filhos do pajé Maciel, principalmente Zé, João e Chico, foram criando outros objetos, cada qual com o seu estilo, reinventando a técnica herdada através da observação do pai, criando novos usos e funções ao material produzido.

Figuras 29 e 30 – Colheres de pau do pajé Maciel e acervo de escultura em madeira do MK (2011)

Os Maciel são um núcleo familiar fortemente associado, internamente, a dois dos principais atributos que vêm sendo acionados na construção de representações sobre a condição de indígenas: a caça e o artesanato. Na aldeia Fernandes, várias pessoas fazem (ou já fizeram) artefatos de madeira, sendo uma técnica consideravelmente difundida. No entanto, o pajé Maciel e seus filhos são a principal referência, sendo notável a identificação simbólica e literal deste grupo familiar com este tipo de trabalho, reconstruído como símbolo de indianidade nos discursos étnicos sobre si.

Numa foto do acervo do MK, o Sr. Maciel aparece sentado no chão, confeccionando artefatos em madeira. A maior parte das peças em madeira do MK veio das mãos, literalmente, dos Maciel. Nas primeiras mobilizações visando o reconhecimento étnico, o artesanato em madeira foi evidenciado enquanto sinal diacrítico em diversas interações e situações, como símbolo de afirmação identitária, como por exemplo, em reportagens jornalísticas (Jornal Diário do Nordeste, 14/01/2002).

Hoje, os netos já fazem. Pajé Maciel nos contou que, antes, "A gente raspava bem fininho a peça com vidro, mas ficava bem lisinho também". Apenas depois passou a utiizar lixas para alisar. "Essa aqui é de ferro. A gente compra de dois real no Baturité por metro". Sobre as madeiras mais apropriadas para a confecção dos artefatos, Maciel afirma que "Tem a pinhão que também dá pra fazer. Imburana é boa porque fica bem lisinha e mole pra trabalhar. Teve uma que eu fiz da siriguela, que é do mesmo tipo da imburana, só que ela não dá o mesmo brilho". Só se faz objeto com a madeira morta, já "seca, derruba ela, mas ela tem que estar seca" (Pajé Maciel).

Figura 31 - Maciel fazendo colher de pau (MK.011.653) – acervo MK

A primeira dificuldade é encontrar a umburana na mata. "Se tiver miolo tira, porque tem a cascazinha e dentro tem um branco, ele num é muito bom não. A casca tem uma parte dela que serve de remédio pro câncer, o chá da casca da imburana, branca e amarela". O pajé leva a madeira bruta para sua casa, onde esculpe com seus instrumentos de ferro, alguns feitos por ele mesmo. Adaptados, porque ele é canhoto, possuem a ponta virada para um lado. Nos apresentou alguns deles: "Isso é uma marretinha. É o martelo. Aqui é faca, aqui é faquinha. É um escopo, esse aqui é outro escopo. Esse ferro aqui é de riscar. Esse outro aqui é uma goiva" (pajé Maciel). É notável perceber, em sua fala, que ele considera o artesanato em madeira um eficaz meio de obter uma renda financeira. Ele afirma que

> Quando trabalho dentro de casa tem meu ganho, mas eu num deixo a minha arte. A gente dá conselho, meus filhos num querem mais que eu trabalhe. Eles num tem ganho, eu tenho esse ganhozinho. Tô achando que com esse ganhozinho ainda não dá pra eu ajudar a eles (...) nem eles num pode me dar, que eu sei que eles num pode. Se eu num tivesse esse ganho, como era que eu ia passar?. Eu digo 'não, largo não porque isso aqui, amanhã ou depois, eu pego vinte, eu pego trinta, eu pego quarenta, até cinqüenta'. Então-se eu vou fazer um mói de espeto pra churrasco pra

> ganhar dois real e trabalhar mais de que eu ganho. Se eu gasto todo dia 1 real, 2 real, eu ainda tô feliz, porque sei que eu tenho meu ganho. Lá no final do mês, isso aqui, se todo dia eu pegar 1 real, se tiver precisando dum pacote de bolacha ou ate 1 quilo de açúcar, tá aqui. O do mês já da pra eu comprar (Pajé Maciel).

A análise do sentido de esculpir a madeira possibilita atentar para noções construídas acerca do que é ser indígena, implícitas nas falas dos Kanindé, cujo exame mais atencioso levou-nos a perceber a estreita associação que fazem entre identificação étnica e matas (em oposição ao urbano), à natureza em geral (em oposição à cidade) e ao uso de matérias-primas naturais (em oposição aos produtos industrializados). Tais associações podem ser identificadas também noutras ressignificações e em algumas categorias nativas.

Estas noções nos remetem a uma influente ideia culturalista na percepção do que é ser índio, vinculada à construção/adoção/reinvenção de um inventário de traços definidores da indianidade, que podem ser chamados, nos discursos étnicos sobre si, de "modo de vida", "tradição" e "cultura", funcionando enquanto atributos que substancializam e afirmam a condição indígena. A partir destas noções, implícitas nas entrelinhas dos discursos, podemos apreender, nos silêncios ou revelações, a ressignificação do artesanato em madeira como atributo étnico e diferenciador. Estas associações ressoam na fala de Sotero, para quem a importância da coleção de artefatos em madeira é que "primeiramente, eles são indígenas, e segundo é que eles trabalham com uma coisa que aprenderam na mata. Eles aprenderam e tão deixando como herança" (cacique Sotero).

Noutra passagem, Sotero mais uma vez evidencia o distanciamento entre o que entende pela "história indígena", associada com a arte manual, e o que não é, associada com o uso de maquinário. Partindo desta dualidade identificada (índio x não-índio), o cacique constrói representações sobre si reveladoras para a compreensão das categorias que organizam o acervo. Falando de uma garrafa de madeira, afirma que:

> Esse é de compra, num é feito manual. Quando ele é feito no torno, já num é bem do agrado da nossa história indígena, porque ele já é feito de maquinário, já é outras pessoas que faz. Eu tava no comércio e comprei, ninguém precisou, aí eu botei no museu, mas ele não tem uma história indígena como aqueles (Sotero) (grifos meus).

Significa o modo de fazer os objetos (manual) como uma qualificação autoatribuída a eles como indígenas. Na construção de sua etnicidade, os Kanindé interagem com noções e imagens socialmente construídas sobre como são (ou deverim ser) os povos indígenas e, na busca deste reconhecimento, agem reinterpretando seus próprios referenciais,

reorganizando-os socialmente, criando diferenciações e redefinindo fronteiras constitutivas ao grupo ("feito de maquinário, já é outras pessoas que faz", o não-índio).

Percebemos nas falas de Sotero a associação feita entre a "natureza", e as coisas que dela provém, com a identificação étnica. Ao mesmo tempo, há uma associação ao que é "do branco" com o industrializado, o citadino, o mecanizado, o comercializado. Se o índio é o "do mato", os brancos são identificados como "patrões", categoria que organiza temporal e socialmente as experiências dos Kanindé. Sinhô conta, sobre os patrões, que "(...) a gente mora nas terras dele, aí fica sujeito a ele e chama de patrão, porque ele fica trabalhando três dias por semana. Hoje tá diferente" (Sinhô Bernardo). Referem-se aos patrões como donos das terras, os latifundiários, fazendeiros, que também são posseiros e invasores das terras dos índios antigos. A fala do pajé Maciel é enfática, nesse sentido, ao informar que seus pais, "(...) aqui na Balança, vivia debaixo do pé do patrão, era morador. O que o patrão quisesse ele fazia, porque os barão era eles mesmo", e conta como era o "regime" na Balança, no tempo de seus pais,

> A gente vivia debaixo do patrão, os Lessa. Eles queriam ser donos. Tinha dois, três dias, se meu pai faltasse um dia, quando fosse de tarde ele mandava ir lá em casa, era qualquer patrão, saber se ele tava doente ou se tinha ido trabalhar mais alguém, mas tinha que dar satisfação, se num fosse ele botava pra fora e mandava derrubar a casa (Pajé Maciel).

Sinhô lembra de um conflito por terras que ocorreu entre eles e os "patrão da Balança"

> (...) os patrão da Balança, a gente chama os patrão que são maior, tem mais algum recurso. Nessa época eles queriam a terra dos Fernandes, essa que era nossa, eles queriam tomar até aqui a metade, dizendo que era deles. Esse meu tio Aprízio, nesse tempo era difícil pra resolver um caso assim era difícil porque era de pé até Pacoti (...) resolvia que tinha um cartorizinho por lá. Aí ia resolver lá, por felicidade que nesse tempo tinha um homem na Aratuba, que era o pai do Nemésio Lima, esse era Adolfo, desse tempo quem ajudou a eles num tomarem a terra. Deu muita força pra esse meu tio (Sinhô Bernardo).

Sotero conta que, anteriormente, "o sindicato foi muito bom pra amostrar as coisa dos trabalhador e o desenvolvimento das terras do patrão, houve também muitos conflitos e problemas de terra, mas o sindicato acompanhava". É notável que a expressão "tempo dos patrões" está associada a uma época que ficou pra trás, pois que associada justamente ao

subjugo à autoridade dos fazendeiros, que se expressa no pagamento de renda ou meia, em morar nas terras dele, em arrendar, ou seja, a uma relação de exploração, já superada.

Neste caso, a noção de ser índio e, anteriormente, sindicalizado, tornam-se condições que foram trazendo a "libertação", que se completará, na semântica Kanindé, apenas quando a terra for demarcada. Na fala do pajé Maciel, se evidencia a associação entre brancos e patrões, ao falar que

> O índio era liberto, aí veio vindo, veio vindo depois mudou, pra dois dias e algodão de meia, aí vai uma pior, e tudo isso ficou o pobre debaixo do pé do patrão, que nem um sapo debaixo do pé do boi. Tinha que ser o que patrão quisesse. Meu pai, sendo morador dos brancos, sendo sujeito dos brancos, três dias por semana (...). Se tivesse ido pro roçado e não tivesse ido trabalhar outra pessoa tinha que tirar aquele dia do patrão, ele tinha que dar e se não fosse, corria com ele, e se não saísse, mandava derrubar a casa. Antigamente muitos deles batia nos morador. Agora depois que o sujeito pegou os direitos da gente pelo sindicato, aí o pessoal foi perdendo o medo. Cadê os patrão hoje? Graças ao nosso Pai, qual é o patrão hoje que é besta pra gritar o morador, ou dizer que vai derrubar a casa em riba dele, jogar os cacarecos dele no meio dos terreiros... Depois do sindicato todo mundo se libertou, foi se libertando, veio se libertando. Todo mundo pegou os seus documentos, pegou suas coisas, perdeu medo dos brancos. O custo é perder o medo dos brancos (Pajé Maciel).

Nesse sentido, operam-se associações e ressignificações: dos artefatos em madeira (de meio de renda à símbolo étnico) e das representações de si e sobre o outro: de patrão a branco, de morador-rendeiro-parceiro à povo indígena mobilizado por reconhecimento.

> A sociedade só acredita na gente se andar com alguma coisa dessas no pescoço, com uma pena ou cordão, eles acreditam que a gente é índio. Quando a gente anda pelado, sem nada, eles pensam que é uma pessoa qualquer. Eu sempre uso quando eu saio pra qualquer canto, pra cidadezinha perto, mais é quando eu saio pra longe, pros encontros. (...) Até pro roçado eu gosto de usar o meu colarzinho no pescoço (Cacique Sotero).

A coleção de **equipamentos rituais e adornos corporais** são significativas para discutir a relação entre objetos, etnicidade e memória. Alguns objetos relacionados com o Toré, como ato político e ritual, foram lentamente inseridos entre as famílias do sítio Fernandes envolvidas no movimento indígena. Altamente vinculado a diferenciações politicamente operadas, estes adornos e objetos ritualísticos codificam e materializam modos de ser e de reconhecimento como indígenas (Oliveira, 2011), dão visibilidade a uma identificação presente e a um passado indígena. São usados em reuniões, atos públicos, no toré ou em outros momentos, acionados enquanto símbolos étnicos (Barth, 2000). O uso destes objetos é variável, e pode ser percebido de modo distinto entre os vários núcleos

familiares Kanindé. Objetos como maracás, cocares, colares e adornos diversos são utilizados correntemente na constituição de fronteiras internas ao próprio grupo de parentesco, que durante os últimos quinze anos de mobilização veio se diferenciando internamente entre índios e não-índios.

A realização de eventos na escola, de reuniões do movimento indígena, a vinda de "autoridades", a visita de pesquisadores ou turmas para o MK, os momentos de interação com grupos diversos são oportunidades de utilizar estes objetos, acionando referências identitárias associadas ao uso e ostentação destes símbolos, que tem a ver com a forma como os índios se autoapresentam e também com o modo como interpretam a representação que seus "outros" fazem da sua "cultura", do seu "modo de vida" ou mesmo de suas "tradições indígenas", termos constantemente operados nos discursos étnicos. A recodificação de aspectos da vida social dos Kanindé encontrará na caça, no artesanato em madeira e na ênfase em afirmar a sua ligação com a natureza, entre outros, importantes elos com um passado étnico que se materializa nos novos sentidos dados às narrativas que possuíam.

Entre os equipamentos rituais estão os maracás, as indumentárias de pena e palha, os cocares, o mocororó, tacape, arco e flecha. Os adornos corporais são os colares, de vários tipos, formatos e materiais. Estes colares e boa parte das roupas de pena eram retirados do MK, quando lhes chamavam para fazer uma 'representação', um ritual, dançar um toré.

A divisão dos adornos, no processo de remontagem, que ocorreu de acordo com a procedência dos objetos, foi inspirada na classificação destes artefatos impetrada pelo cacique Sotero, ao afirmar que "Essa coleção de colar foi de compras, por donde ando eu adquiro, compro e boto no meu pescoço. Agora essa parte debaixo aqui, tudo é minha mulher que faz, eu arranjo as sementes e ela vai e faz os colar e me dá pra eu botar no museu e também pra gente vender, só que esses é do museu".

Não são só os adornos que remetem a esta circulação e troca entre espaços e povos indígenas distintos. Vários objetos do MK foram adquiridos em saídas da aldeia Fernandes. Segundo Sotero, "Quando eu viajando me encontrei com uns índios lá de Recife, eles tavam vendendo essas coisinhas. Eu fui e comprei. Isso é um assoprador, chamador que ele se responde de um para o outro né". Quando vai para os encontros, Sotero leva os artefatos produzidos por D. Tereza, sua esposa, que "faz pra vender também, eles são muito rendáveis quando a gente anda assim nos encontros indígenas, eu vendo muito colar". Além destas trocas de objetos – já que levam também suas maracás e artesanato (cocares, brincos etc.) – a

própria vivência advinda da experiência do contato com a diversidade étnica produz uma transformação na percepção de si e da própria cultura material, criando novos objetos inspirados em modelos observados junto a outros povos, "coisas dos índios".

> Esse aí é uma lancha, eu chamo uma lancha (lança). A gente vê nos encontros quando eu vou, pra Pernambuco, pra Brasília, com os outros índios, eu vejo muito esse modelo. Serve pra uma defesa da gente, em alguma retomada, que a gente teve as retomada, a gente se arma com isso daqui. Ninguém pode se armar com espingarda, isso daqui dá só uma espetadazinha e o cabra se afasta (...) Foi feita pelo Maciel. É só pra enfeito, a gente gosta porque são coisas dos índios, que os índios usam (Cacique Sotero) (grifo meu).

Sotero, ao comparar as semelhanças entre seus avós e tios-avós, possuidores de traços fenotípicos acentuados, e os povos que foi conhecendo em suas andanças via movimento indígena, reinterpreta sua própria identificação pessoal e história familiar. Ele conta que seus avós, "(...) nas feições da aparência de índio, eles eram índios, porque do que contam de índio e eu já vi, porque eu tenho andado, quando chego numa parte que eu vejo uma maloca de gente daquele jeito, eu fico pensando que um índio passou e deixou um rastro, porque os meus avós pareciam". Esta circularidade e troca produzida a partir das interações no movimento indígena foi fundamental na construção das identificações étnicas e nas transformações que foram se operando nos objetos. "Eu sempre adquiro quando eu ando fora. Por isso que eu queria fazer uma coleção das peças de fora aqui na comunidade. Eu guardei eles como uma lembrança, por donde eu ando nas minhas caminhadas indígena e outras". A nível estadual os Kanindé aproximaram-se muito do povo Tremembé, estimulados por encontros e vivências propiciadas através da mediação da Associação Missão Tremembé nos primeiros anos de mobilização por reconhecimento. Assim, importantes elementos foram inseridos e adaptados para a realidade dos Kanindé a partir desta convivência: o uso do mocororó, a pratica do toré-torem, as roupas de pena.

As viagens de lideranças, principalmente pajés e caciques, e sua relação com os processos de mobilização visando reconhecimento por parte do Estado já foram alvo de várias pesquisas entre os povos indígenas no Nordeste. Entre os colares, Sotero destaca um, "(...) daqueles índios, os Xukurus". Essa interação e circulação de símbolos e práticas culturais, que extrapola as fronteiras estaduais para configurar-se como parte de um movimento indígena regional, concretizou-se com a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), no ano de 1995 (Oliveira, 2010). A Copice (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará) foi criada em 2003,

congregando as entidades locais de cada povo. Estas entidades passaram a mediar contatos diversos nos quais os Kanindé estavam inseridos. Muitos destes contatos eram viagens para outras aldeias, encontros, intercâmbios diversos.[75]

Hoje é menor o uso dos objetos do MK, mesmo nos rituais, talvez porque muitos núcleos familiares já possuem seus próprios objetos (colares, cocares, maracá etc.). No dia 22 de junho de 2011, ao final da conversa com dona Tereza Gomes e seu filho, Zé Clóvis, fomos tirar uma fotografia, momento em que fez questão de pegar o cocar e os colares, pôs nele e na mãe e abraçaram-se, posando. Muitas dessas peças rituais e de adorno que adquirem atributos de sinais distintivos operados socialmente na constituição de diferenças, são significadas através das experiências dos Kanindé, na vida familiar, social e nos mais diversos espaços de interação e contato.

Figura 32 – Zé Clóvis e sua mãe, Tereza Gomes (2011)

Há no acervo do MK um cocar (MK.011.163) que pertenceu ao cacique Sotero, que por muito tempo o usou em suas andanças pelo movimento indígena. Sobre este cocar, Sotero conta que

> Usava ele, mas tô usando outro mesmo que aquele, só que ainda é maior. Mas esse aqui era do meu uso, aí tô me acostumando com esses cocarzinho pequenininhos que

[75] Segundo seu Estatuto Social, de maio de 2003, a Copice é uma organização indígena que tem por objetivos "(...) promover de maneira coordenada e unificada a organização social, cultural, econômica e política nas áreas de saúde educação e preservação do meio ambiente e na reprodução física e cultural dos povos indígenas no Ceará" (COPICE – Estatuto Social, Cap. III – Dos objetivos. Fonte: Acervo MK).

> a minha mulher faz e aí aqui e acolá eu tô usando, que é até melhor da gente andar com eles. Esse pesa muito, agora é muito curioso, o povo tira muitas fotos dele, a gente fica muito bem preparado, mas eu uso mais pouco com eles, tô usando mais os pequenininhos (Cacique Sotero) (grifo meu).

O cocar, vistoso e multireferencial, veio dos Pitaguary. Traz penas de várias cores e tamanhos, sementes de capim e um pedaço do rabo de um tatu. Este objeto fazia parte da estética que passou a ostentar o cacique dos Kanindé, que passou crescentemente a organizar uma série de elementos estéticos diacríticos em sua composição indumentária, principalmente em reuniões e atos do movimento indígena, sinal de suas identificações e transformações pessoais, significativo para a apreensão do modo como o processo étnico é vivenciado individualmente, dos objetos atuando na escala micro analítica de Barth (2000). Antes de conviver com os Kanindé na aldeia Fernandes, a imagem que possuía de Sotero era sempre usando cocar, adornado ritualisticamente nas atividades do movimento indígena, com vários cordões e colares pendentes do pescoço, "muito bem preparado".

Dos objetos musealizados que continuavam sendo usados, desde quando conheci o MK, destacamos: maracás, colares, cocares, saias de pena e de palha, provindos, basicamente, dos objetos classificados nas categorias de adornos corporais e rituais. Segundo João Pacheco de Oliveira, nos "regimes de memória" dos movimentos indígenas, "Os elementos diacríticos da condição de indígena, em especial pinturas corporais e cocares, tornam-se muito valorizadas e circulam, com intensidade de modo livre entre os diferentes povos, independente de tradições específicas" (Oliveira, 2011, p. 14). O uso da maioria desses objetos está relacionado com o que designam como "ritual sagrado do toré".

Figura 33 – cacique Sotero no MK (2011)

D. Tereza começou a fazer roupas rituais de penas ao ver João Venâncio Tremembé usando um modelo, no qual se inspirou para fazer as vestes que os Kanindé passaram a confeccionar e usar. Numa foto do acervo (MK.011.650), vê-se o cacique Tremembé com uma dessas roupas, numa passagem pela aldeia Fernandes. É possível notar a modificação das técnicas que os Kanindé vêm aprimorando ao longo do tempo na confecção de seus objetos rituais. Além de terem acumulado vivências fora de sua terra, aprendendo com experiências diferentes ao interagir com outros povos, o uso destes objetos marca fronteiras construídas nestas interações com outros índios, com os não-índios das comunidades vizinhas e com os parentes não identificados. Os objetos rituais agem ativamente na construção de sentidos sociais para a etnicidade, entrando e saindo de cena oportunamente e atuando de forma eficaz na constituição de uma subjetividade que busca reconhecimento como indígena.

Figuras 34 e 35 – Fotografia do acervo (MK.011.660 – Indígenas (pajé Luís Caboclo e João Venança Tremembé, entre os Kanindé, aldeia Fernandes) e Dona Tereza Soares

Assim como Sotero criou uma expografia caleidoscópica para a parede do MK, os Kanindé, ao longo de sua organização e mobilização étnica, foram – a partir dos contatos com outros povos – constituindo um acervo de objetos e criando outros a partir da realidade de seu cotidiano, dos materiais presentes em suas terras, trocando, incorporando e selecionando.

Foi assim que começaram a aproveitar a cabaça de coité, que havia em abundância em sua região, para fazer um objeto significativo para os novos tempos: a maracá. A propósito, tal é a abundância de coité (Crescentia cujete) na região, que foi o nome dado ao primeiro povoado que deu origem ao município. A primeira sesmaria concedida na região, em 17 de novembro de 1736, já trazia a referência:

> Senhor capitão-mor e Governador, Diz Theodózio de Pina e Sylva morador nesta Capitania que elle descobrio hu Brejo que nasse da Serra do Baturité da parte do Puente onde tem a dita Serra hua abra q mostra a pedra de Cor amarella cujo Brejo se chama pella lingoa do gentio Cohité e tem o dito brejo hu pé grande de Cuité e corre para a parte do rio Choró por está devoluto a terra quer elle Suppe, por data e Sismaria (...).[76]

Os Kanindé passaram a confeccionar maracás. Os trajes, inspirados nos usados pelos Tremembé, junto às maracás, feitos na aldeia Fernandes, começam a embalar os Torés. Nesse processo, há também uma ressignificação dos objetos de uso comum, como a cabaça, por exemplo. A cabaça é a casca da fruta do mesmo nome. Pode ser de três tipos: cassia, cuia e coité. Seu uso remete ao armazenamento para o transporte de líquidos, principalmente água, na mata, a caminho do trabalho na roça. "Antes, cada roçado tinha seu pé de cabaça", conta Sotero.

Entre os Kanindé, a ressignificação dos conhecimentos sobre as matas, compartilhados com muitas populações que vivem em nichos ecológicos semelhantes, se processa no horizonte de uma semântica indígena, partindo de uma concepção que aproxima o índio da natureza.

> Nois chama cabaça de colo porque ela tem um colo, ela num é roliça, ela tem esse colozinho próprio pra gente amarrar uma corda e enfiar no cabo da enxada pra levar pro roçado. De primeiro, eu alcancei demais como fiz ainda tombem, era todo mundo que ia pro roçado levava uma cabacinha d'água pendurada no cabo da enxada. Hoje ninguém, difícil na vida se vê um pra fazer isso. Essa cabaça redonda nois chama ela de cabaça de cuia, porque ela é própria pra fazer cuia. Cuia pra gente lutar na cozinha, lutar com saco de milho, rentar milho. Tem a diferença de nome, é a mesma cabaça, só que essa dá de colo e essa dá de cuia, porque serra a cuia (...). Essa aqui é uma cabaça cassia, é uma cabaça que a gente pranta e come ela, verdinha. Come do mesmo jeito que come a cenoura, que come a beterraba, que come o chuchu, e é bom demais a carne dela. Do jeito que ela tá aqui, verdinha, a gente come isso aqui bem maciinho, que é uma coisa beleza. São comidas nossas que temos no roçado, né. Temos essa aqui bem parecida com essa, é de cuia, mas

[76] "Resisto data e Sismaria de Theodózio de Pina e Sylva de hu Brejo q nasce da Serra de Baturité, q faz barra no Choró de três Legoas de Comprido e hua de Largo meya pa cada banda chamada Cohité" (Feitosa e Martins, 2011, p. 29-31). Embora as primeiras notícias da passagem de europeus pela serra de Baturité remontem a Estêvão Velho de Moura, por volta de 1680, as primeiras sesmarias foram concedidas apenas a partir de meados do século XVIII. A história oficial das origens de Aratuba remonta a 1828, quando o capitão José Antônio Pereira, natural de Cascavel-CE, comprou terras na faixa sul da serra de Baturité, em território de uma antiga sesmaria do capitão-mor João de Freitas Araújo. Em 1829, o capitão João José Pereira, filho de José Antônio Pereira, chegou ao lugar com 10 escravos e construiu a primeira casa de taipa. Hoje, neste lugar está o casarão dos Pereira, família tradicional do município. Há um adágio popular que diz: "Quem não foi morador dos Pereira em vida, será na morte". O cemitério foi doação de terras da família. A história religiosa remonta a uma promessa do capitão João, por conta de uma moléstia sofrida por um primo seu que o visitara. Para a sua saúde fez um voto a São Francisco de Paula. Alcançando o pedido, mandou construir a capela, em 1866 (Feitosa e Martins, 2011, p. 4-6).

> num é uma cabaça. Essa aqui chama que é a cabaça coité, da que nois faz maracá. Essa aqui nois acompanha ela, os ritmos dos nossos ritual. Ela da pequena pra nois fazer as cabacinha, as maracás, e ela da grande pra nois tobem tirar coisas do saco de milho, beber água, bota um cordãozinho aqui, acabar a gente vai e bota ela junto com a cabaça aqui, leva pro roçado (Cacique Sotero) (grifo meu).

Esses objetos são as "coisas das matas". Sotero conta que juntou "(...) essas peças de madeira porque é da mata, que a gente tira e acha na mata. Acha muito importante que é da natureza, e aí eu vou entrar pro museu e vou apresentar aquelas pessoa que não conhece que a natureza é uma coisa importante" (Cacique Sotero). Se por um lado, os Kanindé baseiam-se, para estas construções sociais, numa imagem construída sobre a condição de ser indígena (índio = natureza), por outro lado, estes conhecimentos repassados ao longo de várias gerações são alçados à condição de símbolos de afirmação étnica e, mesmo que compartilhados em círculos que extrapolam os Kanindé, adquirem sentidos ao se tornarem sinais diacríticos a partir do momento em que, evidenciados no MK, visibilizam estes conhecimentos como importantes estratégias de reconhecimento de sua identificação étnica.

Se os Kanindé compartilham muitos destes conhecimentos sobre bichos, plantas e seres das matas com as populações regionais vizinhas, a partir do momento em que compreendem, interpretam e simbolizam estes saberes no processo de construção social de sua identificação étnica interagem a partir de uma lógica da diferenciação, articulando estes saberes com outros aspectos de sua vida social, tal qual a afirmação como povo Kanindé e as lutas oriundas da conquista dos direitos garantidos aos povos indígenas. A experiência social com o mundo natural propicia o surgimento de novos sentidos, dinâmicos e constantemente reelaborados. Sotero apresenta as sementes de mucunã que estão na coleção vegetal:

> A base de mucunã nos tempos ruins, os meus avós diziam que comiam muita papa da farinha dela. Eles pisavam, ela é um carocinho que tem dentro dessa baia aí, eles pisam, quebram e faz a massa e lava em nove-água pra poder usar, porque se usar ela do jeito que tá ela embebeda e mata a pessoa, precisa ser lavada em nove-água. É um trabalho muito grande, quando o cabra for comer, se ele tiver com fome, ele já ta bem batido. Nos tempo de seca, e é seca grande mesmo, que dá pro cabra comer. O povo tão usando muito ela em colar, em enfeites, o caroço dela (Cacique Sotero).

Alguns dos colares presentes nos adornos do MK possuem o "caroço" da mucunã. O novo uso possibilita pensar numa variação de sentido, operada em várias instâncias (pessoal, social, familiar, organizacional etc.). O conhecimento adquirido como vivência e tradição oral, em âmbito familiar e comunitário, sobre plantas, raízes, cascas, tipos de madeira, animais, o tempo, os seres encantados, dentre outros – que remetem a esta relação

com o nicho ecológico em que vivem – toma parte no processo de reelaboração cultural. Os significados provindos da inserção de alguns objetos no MK permitem inferir sobre como ocorre a apropriação social e a significação do ambiente natural através do uso de cascas para remédios, sementes e raízes como alimentação. Objetos como o pau de jucá ganham outros sentidos, quando Sotero afirma que

> Esse aqui é um cacete, nois chama aqui de cacete. Os cacete é uma segurança nossa, eu gosto muito de andar com ele, já é uma força que me dá, de um lado pra eu não cair. (...). Esse pau aqui é um jucá, é um pé de jucazeiro. É forte, esse é o maior pau forte que nós temos na mata aqui na nossa região, é o jucá (...). Ele se enrola e não quebra. Esse aqui ele já faz da natureza, quando tá crescendo ele mesmo se enrola e faz isso que a gente acha, vai e conduz ele como cacete (Cacique Sotero).

Vários tipos de paus, de formas e tamanhos variados, estão no acervo do MK, pendurados na parede, no teto, no chão. Misturam-se, em sua significação, conteúdos provindos do conhecimento de seus usos (curativos, construtivos, funcionais etc.) com as experiências subjetivas e pessoais na sua apreensão.

> Essa cabacinha aqui era da minha vó, que ela guardava pimenta do reino né. Ela morreu deixou pra tia Judite, ai tia Judite foi e disse 'leva, meu filho, leva pra tu botar lá no teu museu'. Já morreram tudo, as pessoas que usaram essas cabaças, num tem mais nada vivo não. Isso é a véura dela (cor enegrecida), ela era desse mesmo jeito aqui (aponta para uma cabaça de cor natural). Isso é de viver em cima do forno, ela só trepava num toco que tinha pra cima do forno, ela trepava lá e quando tirava pimenta do reino despejava (Cacique Sotero).

Lembranças de uma parente que já fez sua "viagem", como chamam a morte, incorporadas na cabaça por ele utilizada. Os vários estratos de memórias de distintas temporalidades fundem-se para construir sentidos sobre os objetos. As cuias feitas das cabaças funcionavam também como medidas para a divisão de gêneros alimentícios e para beber líquidos. "Essa aqui é de coité, da mesma que nois faz a maracá pra dançar o toré, daqueles que a gente balança, ela é da pequena e da grande. A grande nois cuia, pra se servir, se banhar, tirar farinha, feijão, isso serve demais pra nois fazer o nosso trabalho".

Hoje, mesmo menos utilizadas para estas funções cotidianas, ainda estão bem presente nos espaços domésticos. A coleção do MK possui mais de trinta cabaças e cuias, de tamanhos, tipos, cores e formas variadas. Muitos objetos utilitários domésticos – como as cabaças – estão sendo substituídos por objetos de plástico e, principalmente, de alumínio, como as cuias, panelas, bacias etc.

Figura 36 e 37 – Cabaças no MK e maracás na casa do pajé Maciel (2011)

"Esse aqui é uma raiz que eu achei na mata muito parecida com um chifre. Uma coisa que é da mata é a raiz de um pau, eu trouxe e botei no museu pra dizer como se fosse o chifre de um boi. Foi do Rajado**,** eu tava alimpando o mato e tirava os catoco que fica, e aí eu tava arrancando, foi e a raiz assubiu" (Cacique Sotero). A atribuição dos sentidos construídos socialmente ao que é provindo das matas, da natureza, como paus e galhos possibilita uma aproximação com a etnobiologia (Posey, 1997), a partir do momento em que percebemos, através destes objetos, os conhecimentos acumulados pelos Kanindé sobre o meio ambiente em que vivem e suas formas de classificação das "coisas". "O marmeleiro, o sujeito tando com dor de barriga, a casca dele você pode raspar e chupar a água, que depressa passa aquela dor, é um remédio" (Cacique Sotero).

Os Kanindé utilizam as madeiras das matas para variadas atividades, como confeccionar artefatos e fazer habitações. Sotero descreve o acervo de "paus da mata": "(...) um pauzinho de marmeleiro. É o mesmo pau da mata, só que tem o marmeleiro, o sabiá, o mororó, o pau-branco, o jucá, o calumpim". Quanto à proveniência, as matas que mais conhecem se sobressaem. "Foi eu mesmo que adquiri no Rajado também. Todos são do Rajado".

Sotero atenta para o que deve ser lembrado, arquitetando memórias para construir uma história dos Kanindé, demonstrativa da íntima relação entre o passado e o presente,

conectada ao processo de reelaboração cultural. Na introdução de novos objetos, se destaca a maracá.

> A importância da maracá pra gente é aquela história dela ser viva no ritual, quando a gente tá fazendo, ela acompanha a voz da gente, quando a gente diz: 'Oi pisa, oi pisa, vamos pisar, pisa na jurema no rei do lugar, na jurema tem, na jurema dá, caboco bom pra trabalhar', aí pronto. A gente tá cantando aquela voz, acompanhado com a maracá e tá dando mais uma alegria. A gente dança, também, na pancada da maracá faz os gestos, quando tá fazendo a animação. A maracá mesmo de nois ela é a da coité. A coité ainda é um pau que dá que a gente pranta, ele prospera a maraquinha e dela a gente faz o instrumento (Cacique Sotero).

O toré chegou aos Kanindé através dos contatos com os demais povos indígenas. Sinal diacrítico por excelência dos povos indígenas do nordeste, o toré, apesar de assumir as especificidades em cada lugar, permanece intocado, praticamente, como símbolo-mor de afirmação e identificação, definidor de fronteiras entre índios e não-índios (Reesink, 2004; Grunewald, 2005). Junto ao toré, ocorre a introdução de um conjunto de objetos "rituais" diferenciadores. Quem usa e quem não usa colares e cocares "indígenas", quem dança e quem não dança o toré. Quem estuda e quem não estuda na escola indígena. Quem usa, ou não, o cocar e a maracá. Os objetos – seu uso e ostentação – são sinais constituidores e operadores dessas fronteiras, mesmo que apenas em momentos eventuais específicos. Mas, justamente nestes importantes momentos, os indivíduos agem através dos objetos, simbolizados nas interações sociais. Os objetos, assim como os atos e os lugares, ganham sentidos quando significados e vivenciados em determinados contextos práticos, reais, concretos. Se não há sentido imanente para os objetos, estes são sempre construções sociais prenhes de historicidade, o que nos remete aos sujeitos na constituição de suas experiências com o mundo a partir (do mundo) dos objetos.

Durante a pesquisa de campo, os torés eram realizados, principalmente, na escola indígena, antes das aulas da manhã e da tarde, pelos estudantes e professores, sendo a participação das lideranças mais antigas ocasional. Pontualmente, às 7 horas da manhã (pelas crianças), e às 13 horas da tarde (pelos jovens), o toque do atabaque e a vibração das maracás ecoavam nas "quebradas" dos Fernandes, junto ao coro que cantava em uníssono: "Tribo Kanindé, na tribo Kanindé, todo mundo chega aqui, vai logo para o toré"

A introdução do Toré no contexto cearense fluiu junto com o processo de mobilização como povos indígenas, a partir dos Tapeba, inicialmente, e Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, posteriormente. Eles começaram a dançar o Toré em atos, reuniões do movimento indígena, momentos especiais, como sinônimo da mobilização em busca de reconhecimento

étnico. Situação distinta do Torém dos Tremembé que, apesar de receber significações relacionadas com o reconhecimento étnico principalmente a partir dos anos de 1980, já era dançado pelos indígenas que moravam na região em torno do antigo aldeamento de Almofala desde fins do século XIX (Seraine, 1955 e 1977; Valle, 1993; Oliveira Júnior, 1998). Kanindé e Tremembé tiveram muitas interações, principalmente no início da mobilização dos primeiros, de modo que se fala tanto de toré como de torém, sendo usuais as duas designações na aldeia Fernandes.

Essa aproximação foi fortemente estimulada pela missionária indigenista Maria Amélia Leite, que já trabalhava com os Tremembé e conhecia os Kanindé de longa data. Sua relação com o povo dos Fernandes remonta ao final da década de 1960. Ela morou em Aratuba entre 1967 e 1977, no contexto da ditadura militar brasileira. Teve grande participação na implantação e articulação das Ceb's na região da paróquia de Aratuba. Se envolveu no movimento indigenista no Ceará após 1986. Foi responsável pela mediação entre a população do sítio Fernandes e o movimento indígena, sendo a responsável pelo envio da carta-convite para Sotero, convidando-o para ir à 2ª assembleia indígena estadual. A Amit assessorou os Kanindé nos seus primeiros anos de mobilização e tem importante papel na formação do acervo documental e arquivístico do MK, principalmente o material hemerográfico e bibliográfico sobre os Canindé no século XVIII.

Segundo Sotero, nas andanças de Maria Amélia pela região da paróquia, ela

> (...) era conversando, discutindo o problema da comunidade, principalmente por causa dos latifundiários, todo esse lado opressor que castigava sempre a gente. Sempre os latifúndio é o que a gente discutia mais, principalmente a parte política, tanto na política agrária, quanto na partidária. Começamos a se organizar e pensar pra o futuro da gente, que a gente sempre se cuidasse pra gente ser independente, discutia sobre moradia, naquele tempo falava muito sobre a saúde, sobre educação, pra gente se educar, se organizar, não sair do seu território pra ir pra cidade, sempre ficar lutando pelo seu bem estar, nunca se deslocar do canto da gente, pra ir pra outro canto. Nesse tempo a gente se sentava dentro duma sala, pra nois naquele tempo, fumar e beber café, era um costume que num tinha esse negocio de respeitar a pessoa que num fumasse não que é só fumaça, agente cortava o fumo, que era fumo de rolo, e fazia o seu pendurão e fazia seu cachimbo e fumava nele, a gente começava a conversar conversava até dez horas da noite e quem não fumava ela se dava muito mal, porque ela não fumava. Mas ela agüentava, ela sempre dizia que fazia mal aquele negócio todinho (Cacique Sotero).

Maria Amélia, falando do início da década de 1990, revela como foram importantes suas experiências juntos aos Xokó para sua formação indigenista. Naquela época,

> Era como os Crateús, os índios de Crateús toda a história deles, toda a organização se espelharam em Almofala. Tanto a gente levava eles lá, como levava os Tremembé nos Fernandes, como levava também lá em Crateús. Isso a gente já aprendeu em Sergipe, nós fizemos isso, só que lá, era do estado de Sergipe pra Alagoas, pra Pernambuco, a participar dos momentos de festa, de luta e solidariedade. O trabalho foi realizado desse jeito com os Tremembé também, quer dizer, conversava, reunia, avaliava as coisas, planejava[77]

Viagens, intercâmbio, trocas, apoio mútuo. Desenvolveu-se uma forte relação de reciprocidade entre Sotero e João Venâncio, os dois caciques dos seus povos. Sua participação, junto a outros Tremembé nos episódios relacionados ao conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre foi marcante, especificamente a ação em que brocaram no terreno da Gia, avançando sobre outra broca que os assentados haviam feito na terra.

Figura 38 - Cacique João Venança e cacique Sotero (MK.011.650) – acervo MK

Nessas idas para a aldeia Fernandes, às vezes, João Índio levava mocororó. Descendo serra rumo ao litoral, Sotero observava como eles o faziam, na praia de Almofala.

> Eu aprendi com os Tremembés. Eu tava lá e aí comecei a tomar e comecei a fazer pergunta, porque nois num sabia não, mas aí a gente andando lá e ele explicou pra gente. Nois sabia do passado que meu pais falavam que a gente comia castanha, comia o caju, mas do mocororó sinceramente eu não vou mentir não, nois num sabia não, mas com os outros índios eu aprendi a fazer aqui. Eu mesmo que faço, eu mesmo que produzo mais a minha mulher (Cacique Sotero).

[77] Entrevista com Maria Amélia Leite, 80 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 24 de abril 2011.

No MK há uma garrafa de mocororó, bebida fermentada do caju, largamente difundida pelo território cearense entre povos indígenas e populações descendentes e/ou regionais, principalmente na região litorânea, onde o fruto é mais comum. Em Almofala, é consumido de longa data, associado ao torém. O caju, fruto que os Kanindé possuem em abundância, teve seu uso ressignificado com a "descoberta" da bebida. Segundo Sotero, atualmente "Do caju nois espreme e tira aquele sumo, a garapa, e bota pra curtir nos garrafão. Quando ele ta curtido aí a gente vai e côa bem cuadinho e se vira numa água desse mesmo jeito aqui. Ela era bem brancosa, mas vai ficando velha e vai mudando a cor". O processo de curtir, como chamam, consiste no envelhecimento que propicia a fermentação dos cajus, azedos de preferência. Quanto mais velha, "mais curtida". "O caju é a mãe da castanha. Do caju nois faz o mocororo e a castanha nois come o miolo dela. (...) A gente torra no caco e tira aquele miolizinho dela e come, é difícil nois vender" (Sotero).

3.2.2 Espiritualidade, caça e Caipora

Através dos objetos do MK e das histórias de vida de algumas pessoas e suas diferentes relações com esferas da espiritualidade, percebemos as transformações que os Kanindé travam com a complexidade de fenômenos e práticas sociais presentes na aldeia Fernandes. Chamamos de espiritualidade as várias manifestações com esferas do sagrado, e concebidas enquanto tal – por quem vivencia e pelos outros – desde cultos evangélicos e missas católicas até incorporações com transe mediúnico, passando por terços e procissões. A ressignificação da compreensão destes acontecimentos relaciona-se com as demais transformações que vêm sendo operadas no processo de reinterpretação do passado e reelaboração cultural, vivenciado após o "descobrimento" como povo indígena e o início da mobilização étnica.

Embarcaremos nessas histórias guiados pelas trajetórias de mulheres indígenas de distintas gerações, referências simbólicas de práticas e ritos. Clara Freitas nos conta que, "Eu vejo, ouço vozes (...) A gente escuta, às vezes chamam a gente. Se a gente tá na cozinha ouve: 'Clara!', aí eu: 'mãe, a senhora tá me chamando?', aí ela: 'não', aí eu: 'a mãe ouviu?', aí ela: 'ouvi'; a gente sai aqui e não é ninguém. Aqui eu praticamente vejo o vulto" (Clara Freitas). As trajetórias individuais e familiares demonstram grandes variações na relação dos Kanindé com a diversidade de sua espiritualidade, com as religiões praticadas, com o cristianismo

católico e protestante, com a umbanda e com alguns outros ritos sincréticos que, mesmo sem vinculação formal a nenhuma matriz religiosa específica, evocam práticas significativas provindas de múltiplas heranças. Moral e formalmente, predomina uma forte herança cristã.

Mesmo com a grande e histórica influência católica, a igreja evangélica conseguiu se estabelecer há alguns anos nos Fernandes, e vem angariando muitos adeptos. Organiza cultos frequentes em sua sede. E, mesmo com a grande e histórica influência cristã e evangélica, práticas espirituais e religiosas que remetem a outras heranças são comuns, apesar de mais praticadas no espaço doméstico, sendo algumas vezes demonizadas e negativizadas perante os padrões valorativos cristãos. A presença de médiuns é notável. Os Kanindé chamam de médiuns – termo apropriado das interações com curadores e rezadores com os quais já se consultaram – as pessoas que tem a capacidade de estabelecer contato com os espíritos. Cada uma das protagonistas das histórias aqui narradas apresentam diferentes e significativas experiências para a compreensão da relação entre os sentidos dos objetos e os processos de luta social e simbólica entre classificações e representações da espiritualidade.

A aproximação da igreja – significada no horizonte dos processos organizativos e políticos – pela qual eles vêm passando a partir da década de 1960, propiciou um estreitamento das relações e vinculações de variados tipos entre os moradores do sítio Fernandes e os padres católicos Zé Maria e, principalmente, Moacir Cordeiro Leite, que passou cerca de 30 anos na paróquia.[78] Maria Amélia Leite conta que foi para Aratuba "tentando escapar da ditadura". Já conhecia os dois padres do Seminário da Prainha, em Fortaleza, onde estudava.

[78] A ação católica do padre Moacir pode ser avaliada a partir de sua prestação de contas deixada à paróquia e população de Aratuba, datada de 15 de janeiro de 2002. Além do patrimônio físico e financeiro (terras, casas, veículos etc.), listou, enquanto "patrimônio pastoral-missionário", "(...) 97 comunidades eclesiais de base, divididas em 13 regiões. São 60 Ceb's no município de Aratuba e 37 no município de Canindé". Na região de Fernandes, foram formadas 3 Ceb's. Sobre o "patrimônio e reforma agrária", padre Moacir escreveu que "Através das reuniões e da bíblia, fomos descobrindo maneiras novas de viver e buscar uma nova sociedade. A REFORMA AGRÁRIA foi se tornando necessária num Nordeste cheio de concentração de renda e de terra. Quando as Ceb's foram se fortificando, a luta pelos direitos humanos cresceu e o direito à terra aumentou. E ao longo desses, várias fazendas foram desapropriadas". Cerca de vinte fazendas foram desapropriadas em seu paroquiato, entre elas destacamos, na circunvizinhança da aldeia Fernandes (entre Canindé e Aratuba): Jardim, Alegre, Santa Helena, Transval e Tiracanga; totalizando mais de 20 mil hectares de terra antes pertencentes a 17 famílias e com mais de 1000 pessoas assentadas. Após 32 anos à frente da igreja de Aratuba, se despede agradecendo ao padre Zé Maria, Dom Aluísio Lorsheider, Dom Delgado, Maria Amélia Leite, entre outros. Finaliza com uma promessa: "Um dia voltarei para Aratuba com vocês, para sempre". Desde então, padre Moacir assumiu a paróquia de Cascavel, município do litoral leste cearense (Prestação de contas deixada pelo padre Moacir Cordeiro Leite. Aratuba, 15 de janeiro de 2002).

> Eles já eram vigário de Aratuba em 1967. Essa coisa do seminário foi em 62, mais ou menos, e nós começamos o movimento em maio de 61. Já tinha esses movimentos no Pernambuco, Bahia e Alagoas, não tinha no Ceará nem tinha no Rio Grande do Norte (a Ação Católica Operária, ACO). O Zé Maria me convidou em 1967, e lá eu fique encantada. Tava naquele momento de sair de Fortaleza, porque não dava mais pra ficar, a perseguição era muito grande. Eles telefonavam e ameaçavam, me seguiam na rua, era uma coisa muito louca (Maria Amélia).

Com a animação de Maria Amélia e dos padres Zé Maria e Moacir Cordeiro, foram formadas dezenas de CEB's na região da paróquia de Aratuba. A formação de três núcleo das CEB's no sítio Fernandes com participação ativa dos moradores; o apoio na organização do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), ao qual estavam vinculados também; e o incentivo dado no fortalecimento de práticas religiosas sob a égide da igreja, como o estímulo nos sacramentos (como casamento, batismo, crisma, extrema-unção etc.) podem ser considerados importantes influências nas transformações operadas na formação social dos Kanindé ao longo dos últimos quarenta anos. No entanto, o início do processo de mobilização étnica, a partir de 1995, possibilitou que novos capítulos desta história se travassem, e outras disputas simbólicas e sociais se organizassem, relacionadas às identificações sociais e étnicas, às representações e práticas sociais. Trataremos das transformações na apreensão e na vivência destas práticas espirituais, abordando a ressignificação e as variações de sentido da espiritualidade a partir dos objetos relacionados do MK e de observações feitas entre os Kanindé.

Há dois terços de madeira no MK, colar de contas que simboliza os mistérios de Jesus Cristo para os católicos. D. Maria do Carmo, lembrando das práticas religiosas de sua juventude, conta que

> Nois ia pra igreja de Aratuba, eu moça ainda, mas depois que eu me casei o repuxo foi grande, não aguentei mais não. Rezava terço, penitência. A gente roubava os santos das casas, via nas casas e chegava bem devagarzinho pra fazer promessa, carregava como se fosse roubado. Quando era com três dias, a pessoa descobria e tinha deles que ficava com raiva, mas era só pra reza. Se reunia toda noite era uma multidão de gente nas novenas, cantava tantos benditos. (d. Maria do Carmo).

Os Kanindé dividem-se, básica e aparentemente, entre católicos e protestantes. Praticantes de um catolicismo imerso de romarias, procissões, promessas e ex-votos etc.; a prática de rezar "o terço" é muito comum. No mês de maio presenciamos um pouco desta devoção. "Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós" (Bendito de Maria).

Participamos da "Caminhada de Maria", procissão organizada há três anos pela igreja católica, que saiu dos Fernandes (Quebra-faca) até Aratuba, no dia 13 de maio de 2011.

Acompanhamos a realização de alguns terços nas casas de indígenas como parte de uma tradição que tem em d. Rita Pequena a grande referência. Ela é filha de Pedro Pequeno, que casou com filho da família Francisco, originando outro grupo familiar entre os Kanindé. Segundo a filha de Rita, Guilhermina,

> Eu ouvi mais histórias foi da minha mãe. Elas saíam daqui pra ir pro sertão pra rezar terço, no momento em que sabia que tinha morrido uma pessoa, lá pros lados de Marés, foi onde fosse, juntava um bocado de flores, botava naquelas sacolas, chamado de bolsa de palha, e iam. Passava a noite lá naquele defunto, ainda iam no outro dia[79]

Momentos de morte são propícios ao terço, que adquire significâncias variadas de acordo com os contextos em que é praticado (morte, promessa, em memória de alguém, compromisso etc.). Além do objeto "terço", o termo designa o ato de rezá-lo nas casas das pessoas. Em maio, mês mariano, rezam o terço pelo menos em duas casas por noite. "Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós". Terço se reza cantando bendito e ladainha. Reúne-se o "grupo do terço" em local combinado anteriormente, capitaneado hoje pela filha de d. Rita Pequena, Guilhermina. Segundo ela, "O terço são cinco mistérios, a gente começa rezando o Pai Nosso com três Ave Maria, começa com o Creio em Deus Pai, aí depois o Pai Nosso com três Ave Maria e depois os cinco mistério. Um mistério é rezar um Pai Nosso e dez Ave Maria e aí mais um Pai Nosso mais dez Ave Maria, até terminar o terço". Em torno de um pequenino altar improvisado sobre um móvel qualquer da casa onde ocorre o terço, coloca-se a venerada imagem de Nossa Senhora Maria. Canta-se, reza-se, reflete-se, abraçam-se. Ao final, rumam em procissão, entre as pequenas varedas escuras, para outra casa, entoando cânticos, para repetir o mesmo rito. Ao final, dispersam-se, saindo em grupos menores, cada um pegando as varedas que levam às subidas e descidas no rumo de suas residências.

O primeiro terço em que fui ocorreu no dia 8 de maio de 2011, na casa do Sr. Bastião. Soube depois que havia presenciado dois fatos raros. Primeiro, a presença de d. Rita Pequena, que não acompanha mais os terços por conta das distâncias e dificuldade de

[79] Entrevista com Francisca Gulihermina dos Santos, 36 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 24 de abril 2011.

locomoção entre as subidas e descidas (hoje ela tem um grave problema no joelho). Segundo, a realização do terço numa casa onde, tradicionalmente, ele ocorria tempos atrás.

Figura 39 e 40 – Altar do terço na casa de Seu Bastião e Dona Rita Pequena com Santa maria (2011)

Nesse dia, cheguei junto com Cícero Pereira, praticamente na mesma hora do grupo do terço. Logo todos foram se acomodando na pequena sala da velha casa de taipa, meia luz, paredes grossas e amareladas, desgastadas pelo tempo, que não iam até o teto de velhas telhas. Com a sala lotada, moça, homem, mulher, meninos e meninas. Uns sentados, outros de pé. Os mais jovens conversavam lá fora, animadamente. Iniciaram. Silêncio. Avisos, cantos, preces, benditos. "Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós". O início da prática de rezar o terço pode se relacionar com uma espécie de promessa, de compromisso com um santo, em prol de uma causa ou de um objetivo, dentre outros motivos.

Existem dois santos de grande devoção entre os Kanindé: São José e São Francisco. Ao primeiro, realizavam, até pouco tempo atrás, uma procissão até Aratuba, no dia 19 de março. Um dia antes, 18, faziam outra procissão, até o Rajado: "Rezava uns terços no Rajado que era pra pedir São José pra vim chuva" (d. Maristela). Ao segundo, fazem promessas e acompanham o calendário devocional de Canindé, para onde vão constantemente participar de eventos da Basílica, principalmente durante as festas de São Francisco, no mês de outubro. Há relatos de devoção, embora em menor escala, ao padre Cícero, com idas a Juazeiro do Norte.

> Divino José, meu santo que é da mãe de Deus, voi sois seu esposo, vois foi seu esposo, daquela senhora, mais fina que eu sou o pai nosso Herói, vois glória senhor também meu santo, é de Jesus Cristo mereço esse santo, mereço esse santo de Deus o amor, seus pais conta aquilo do mesmo senhor, do mesmo senhor nasceu em Belém, rogai por nois todos para sempre amém, para sempre amem diga os profetas, viva ao patriarca senhor são José, e viva a Maria e viva a José e viva os meninos que seu filho é, e viva José e viva Maria, e viva o menino sagrada família, divino José senhor do Bonfim, na hora da morte se alembra de mim (Bendito de São Jose, d. Maria do Carmo).

"Este é o bendito de chuva" (Maria do Carmo). Em torno da devoção a São José, agrupam-se várias crenças, ritos e práticas. O terço no Rajado, a procissão até Aratuba, o roubo de São José. Hoje não estão mais fazendo a caminhada de São José. No mês de março ocorre um ciclo de atividades por conta do dia do santo: terços, novenas, procissões, missas, pagamento de promessas etc.

> Toda noite vinha aquele pessoal que ajudava a rezar o terço de São José. Aqueles que tinham uma condição botavam uma cooperaçãozinha no altar, coisinha pouquinha, michariazinha, aquele dinheirinho a pessoa ia juntando, quando era pra véspera de entregar o santo, comprava o material pra enfeitar o santo, se ajuntava todo mundo e ia pra Aratuba com o santo, fazia um altar e ia cantando. Chegava lá era bem recebido, eram fogos. E quando terminava a missa voltava pra cá, todo mundo cantando. Se tivesse um bom inverno, a gente fazia a caminhada de novo e entregava os santos nas casas (Maria do Carmo).

Com São José sob um andor, se deslocavam até o Rajado. Realizava-se com todos seguindo, no meio da mata, "(...) o andor de São José, dois pau de cada lado, aí vai quatro meninos num andor e vai em cima o santo" (Maria Porfírio). Várias pessoas atribuem o fato da procissão ter acabado à construção da capela de São José, que vinha sendo feita há mais de dez anos. Para lá confluíram os católicos e suas práticas, como a coroação de Maria (maio), os terços, missas uma vez por mês, velórios, preparo para crisma, primeira comunhão e batizado etc. O roubo de São José, para o qual d. Rita Pequena é sempre uma suspeita, é prática realizada antes do dia 19 de março, tempo em que todos estão à espera das chuvas. O sumiço do santo da casa de alguém é parte do modo como se relacionam com São José.

A procissão até Aratuba ocorria dia 19 de abril. "Botava um meninozinho num jumento, como se fosse São José, vestia um bocado de meninozinho de anjinho e uma meninazinha de Nossa Senhora com um meninozinho. Ele ia ser o menino Jesus". Certa vez, ao chegarem em Aratuba, todos molhados da chuva que caiu no caminho, "O padre Moacir pediu para que desse os lugares para quem chegou molhado sentar". Atualmente, "O pessoal

deixaram mais com negócio de promessa", mas antes, "tinha deles que vinha de pés descalços, muitos até com roupa de São José, marrom" (Guilhermina dos Santos).

Em toda a região, a própria igreja estimulava que os santos percorressem as diversas comunidades da paróquia, ficando nas capelas e nas casas das pessoas. Segundo dona Maristela, "(...) levava o santo de um canto pra outro, às vezes saia daqui pros Fernandes e ia pra Aratuba, da Aratuba ia pro Canindé, saia daqui e ia pra Maré". Segundo Maria Porfírio, seus pais e avós eram cristãos, muito católicos e devotos de santos. "(...) eles rezavam, ia pra missas, ia pra festa de são Francisco".

Os Kanindé chamam os ex-votos de "milagres", que "(...) pedem naqueles momentos de dores" (Cacique Sotero). O pajé Maciel recebe encomendas de vez em quando. Conversamos com ele enquanto terminava um "milagre" para uma parenta, da Gameleira. "Tem três cabeças que eu tô fazendo da Angelita. Tem que terminar todinha, a orelha, os olhos, acabar de ajeitar e alisar" (pajé Maciel). Sotero afirma que o pajé "(...) trabalha muito bem pra fazer essas coisas, o pessoal às vezes tem devoção de fazer o retrato da gente. A gente tem uma ferida no pé, na perna, faz uma prece e paga a promessa lá em Canindé. Aqui são muitos devotos, o santo de Canindé, São Francisco das Chagas".

Figura 41 – Sotero, Cícero e família, na festa de São Francisco do Canindé (acervo particular de Cícero Pereira)

A família de Sotero era muito devota, e seu nome é fruto dessa devoção. Explica: "Quando eu me entendi já foi essa devoção de São José aqui. Como a gente tem uma capelinha e ainda tem essa grande devoção pelo São José, até que é meus padrinho, né. A minha mãe quando me batizaram, botaram meus padrinhos foi Jesus, Maria e José, que a gente chama, José Maria". Seu irmão, Cícero, também deve o nome à devoção da mãe, mas ao padre Cícero Romão Batista de Juazeiro do Norte (região do Cariri, sul do Ceará). Em fotografia do seu acervo pessoal, nos mostra a família reunida quando de uma ida dessas para Canindé, aos festejos de São Francisco.

Os Kanindé crêem muito em reza. Três mulheres são apontadas como as principais rezadeiras: d. Odete e Maria Célia, nos Fernandes, e d. Maria, na aldeia Balança. "(...) quem reza sou eu, a Célia e a cumade Izaura, mas eles sempre procuram mais eu, num sei por que. Eu faço garrafada para gripe, toma três vezes no dia. Leva corama e malvarisco, pra arrancar o catarro do peito. Eu só trabalho mais com raiz" (d. Odete). Não conversamos com d. Maria da Balança. Maria Célia e Odete têm trajetórias de vida nas quais as dimensões espirituais possuem grande significado.

"Rezo pra reza ir desviando pra pessoa libertar mais a vida"[80]. Maria Célia nos contou que já foi se consultar com d. Maria, que é considerada muito poderosa espiritualmente por seus trabalhos. Chegando na "curadeira", "(...) ela já olhou a minha cabeça e disse que eu sou médium de nascença. É médium, assim, eu curo o povo, mas eu num posso ter momentos, eu num posso ter grito e nem raivas, mas eu rezo e curo. Fico depois me sentindo mal" (Maria Célia). Seu pai era irmão do pai do Sotero e Cícero.

> Eu recebo todo tipo de remédio em Capistrano (município vizinho), por que eu tenho problema na minha cabeça. É lá que eu me trato. Tenho problema na cabeça por causa de resguardo mal-curado. Sinto dor de cabeça, quando a lua tá nova eu sou muito perturbada, muito nervosa, ataca (Maria Célia).

Os motivos pelos quais os Kanindé procuram as rezadeiras variam: quebrante, mau-olhado, espinhela caída, íngua, cobreiro, dor de dente, "zipa" (erisipela), dentre outros. Maria Célia é a mais nova das rezadeiras, com 55 anos. "Comecei a rezar eu tinha quinze anos, os meus pais morreu (...). Eu comecei a rezar assim, ele me ensinou uma parte de reza.

[80] Entrevista com Maria Célia Ramos Vieira, 47 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 21 de junho de 2011.

Um dia vinha um paciente ele num rezavam, botava pra mim e eu rezava. Chegava outro e eles não tava em casa era eu que resolvia, aí nisso foram aprendendo" (Maria Célia). Seu pai de criação é seu tio, Mané Rosa, que a criou a pedido dos pais biológicos, prática comum nos Fernandes entre os antigos. Aprendeu a rezar com ele. "(...) era pra íngua, pra cortar íngua, ele cortava a íngua da pessoa duas vezes no dia, a pessoa ficava boazinha. Comparação ele cortava hoje, amanhã a criatura já tava bom. Espinhela caída ele rezava duas vezes, do mesmo jeito é, eu só rezo duas vezes" (Maria Célia).

Espinhela caída é um dos males mais comuns a ser curado na consulta com as rezadeiras. Ela é identificada através da medição, com uma tira ou pano qualquer, de uma distância entre o peito e o braço. Se não estiverem iguais as medidas dos dois lados, a pessoa está com espinhela caída. "(...) é bem aqui que a gente tem um ossinho, aí dá dor nas costelas, nas pernas, nos ossos. A gente vai medir e aí ta acusando, mede assim, no cordão, mede daqui pra cá". Já íngua, "(...) é um negócio que nasce na virilha da gente, no pé da gente, aí se desmancha" (Maria Célia).

Mau-olhado e quebrante são outros dois males comuns, nas idas às rezadeiras. Maria Célia explica: "(...) num tem essa menina aí bem novinha, eu me admiro dessa menina, eu vou e boto quebrante. Quando eu dou as costas, a menina vai e adoece. Do mesmo jeito é o bruto, tem gente que num pode ver um pinto, num pode ver um pássaro, quebrante num é só em criança não, é em bicho também". A admiração demasiada pode colocar a "quebrante" em alguém. Meninos com quebrante, principalmente recém-nascidos, "noto que a criança tá desanimada, quando a gente tá rezando ela fica abrindo a boca, como se tivesse com sono, aí a gente percebe". Os bichos também são levados para serem rezados, "porco, em jumento, cachorro bruto", principalmente, "(...) quando ele tá provocando, com fastio, com coisa ruim que num quer comer, desanimado. Aí eu rezo, pode ser mal olhado".

Segundo Célia, o cobreiro, que é um tipo de herpes que se espalha pelo corpo, "(...) tanto é por dentro como é por fora, se sarar por fora, por dentro ainda fica. Eu matei um do tio Joaquim, matei duns pouco de gente. Eu rezo pra matar o cobreiro". Os cozimentos para aspirar, também são utilizados. Maria Célia trabalha "com pinhão roxo é com eucalipto que é bom pra cozimento". E explica novamente: "um cozimento é a gente tando com febre alta, tando cansada, a gente pega e bota numa panela, e abafa e bota nos nariz e pronto". O uso de ramos de determinadas plantas é comum entre as rezadeiras Kanindé, dos quais são

mais usuais o pião roxo, a vassourinha, a papoula, o arruda, a siriguela, entre outros. "Se usa planta porque é pra ir ajudando na reza" (Mária Célia).

D. Odete Soares é a grande referência espiritual entre os Kanindé, mãe e médica deste povo. Em 2 de fevereiro de 1998, a reportagem do jornal Diário do Nordeste retratava os Kanindé e, entre eles, d. Odete.

> Vivendo numa sociedade onde todas as decisões partem do coletivo, os Canindé de Aratuba plantam seus roçados conjuntamente e, depois de tirarem o suficiente para plantarem no ano seguinte, dividem toda a colheita igualitariamente entre as famílias que trabalharam. Eles vivem dessas plantações coletivas, eles também têm suas roças individuais nos quintais de cada casa, onde as fruteiras se misturam às ervas necessárias ao preparo dos remédios caseiros. Nessa lida, a conhecedora maior é dona Odete, (...) uma curandeira e rezadeira, famosa em Aratuba pelos remédios que prepara"[81]

Odete Soares, 60 anos, é filha de d. Neonice e seu Luís Soares, rezadeira, parteira e médica, "mãe" para boa parte dos moradores dos Fernandes, pois fez o parto de muitas crianças, mulheres e homens casados. Hoje, faz menos partos, pela proximidade e facilidade de acesso à maternidade de Aratuba. Sua filha, Ana Patrícia, afirma: "Eu cresci vendo ela fazendo esse trabalho, curando as pessoas, rezando, fazendo remédio, parto. Cansei de ir com a minha mãe, eu era pequenininha, aí ela me levava e pedia pra mim ficar ajudando ela"[82]. Nunca cobra nada. *"*Eu trabalhei muito e fiz muito favor porque eu nunca cobrei um tostão e quando eu terminava e eles me perguntavam quanto era e eu fazia muita caridade" (d. Odete). Nas vezes em que fomos conversar com ela, uma manhã ou tarde, chegavam duas, três pessoas, trazendo suas dores, filhos ou animais. "Tia Dete, mãe Dete", como muitos a chamam. Terço no pescoço, ramo na mão. Reza fazendo movimentos ritmados e balbuciando palavras como se orasse tirando algo do corpo da pessoa, sugando, puxando para fora. Ao final, o ramo fica murcho, ela se benze, levando-o para fora da casa.

Da família Soares, casou-se com o Réi Zé (José Bernardo da Silva), que é filho de uma união matrimonial das famílias Francisco com Bernardo. Duas de suas irmãs, Tereza e Maristela, casaram-se também na família, com Sotero e Sinhô Bernardo, respectivamente. Os Soares, homens e mulheres, que cresceram na aldeia Fernandes, casaram-se no interior da família Francisco-Bernardo. Nos remédios dos matos, ela é uma especialista. Trabalha com

[81] Jornal Diário do Nordeste, 28/02/1998. Acervo MK.
[82] Entrevista com Ana Patrícia Fidelis da Silva, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 09 de junho de 2011.

cascas, ervas, folhas, sementes e raízes. Uma garrafa de lambedor é R$ 5,00. “Tudo cura, nunca teve reclamação” (d. Odete).

> (...) a maioria das pessoas chamam ela de mãe porque ela já foi parteira. Hoje em dia não é mais, até porque não precisa mais, se uma mulher tá sofrendo pra ter bebê a gente vai e liga. Tem um carro indígena, leva pro hospital. Agora o papel da minha mãe é que ela ajuda as famílias e ela reza, faz remédio caseiro. O papel dela é de fundamental importância, não só pra comunidade Fernandes, mas também pra outras comunidades. Ela não faz remédio só pras pessoas daqui, vem gente de Fortaleza, Baturité, Canindé. Quando não vem, eles ligam, encomendam remédio, pedindo pra ela rezar, porque ela reza na pessoa estando presente e não estando presente, basta a pessoa ter fé. Porque ela diz que o que cura é a fé, não é ela que tá curando, é a fé. Se a pessoa tiver fé, fica curada, se não... (Ana Patrícia Fidelis da Silva).

Desde muito cedo, Odete já demonstrava mediunidade. “Desde criança eu tinha, era doente, me acordava a noite, falavam para ir me deitar. No outro dia me diziam que eu tava no canto da parede rezando, mas eu tava dormindo e falando. No outro dia, meu esposo brigava. Ele me dizia, porque eu num me lembrava. Queimava as mãos e nem me lembrava”. Após o casamento com *Réi* Zé, as manifestações de sua forte e aflorada espiritualidade se tornaram mais frequentes, foi preciso procurar ajuda. Odete conta, lembrando de sua iniciação enquanto rezadeira, que

> Depois que eu me casei que meu marido reconheceu, porque ele viu e me levou para muitos curadores, eles diziam que eu era médium desde nascença. Aí eu dizia que eu não queria, porque iam me chamavam de macumbeira e eu num era, aí eu ficava rezando. Quando foi um dia, eu cheguei no Aratuba aí um menino me disse que tava com uma dor de dente forte. Aí eu perguntei se ele tinha fé em reza, e ele disse que sim, aí eu rezei no dente dele. Quando foi depois ele me disse que passou. Quando foi com três semanas o dente dele quebrou-se (Odete Soares) (grifo meu).

O ato de começar a exercer o ofício e missão de rezadeira entre seus familiares se relaciona com a força de uma espiritualidade da qual não poderia fugir. Trabalhar suas capacidades ou não? Nos momentos em que ocorriam estas manifestações, os “problemas”, “(...) tinha vez que ela ficava gemendo muito, não conhecia a gente, ficava chamando por outros nomes” (Ana Patrícia). Ser chamada de macumbeira, sem ser, atribuição de identificação que ela parecia não desejar. Nas várias conversas que tivemos com d. Odete, sobre como começou a rezar, ela frisou esta frase mais de uma vez: “iam me chamar de macumbeira e eu num era”, muito significativa para percebemos a relação que travou com o que acontecia e com as representações socialmente construídas em torno dessas manifestações. A partir das relações destas mulheres indígenas com sua espiritualidade,

percebemos diferentes atitudes que se relacionam com diversos modos de perceber e, consequentemente, agir, em relação a estes fenômenos tão comuns entre os Kanindé.

Depois de uma das conversas com ela, d. Odete nos levou ao seu quarto para mostrar sua coleção de santos, um grande painel com algumas dezenas de imagens (estátuas e retratos) que vem juntando. Ela faz questão de apresentar alguns deles. Em meio aos santos de sua devoção, uma foto dos pais, d. Neonice e Seu Luís Soares. "Sou católica, devota de todos os santos, quando dá seis horas eu rezo. Pedindo força a Deus pra curar os doentes do mundo todo. Minha família tudo é católica, da igreja de Aratuba. A gente ia também pra Canindé e Baturité". Ana Patrícia cresceu convivendo com o "problema" da mãe. Contou que sua mãe

> Só reza, só cura. (...). Quando ela ficava conversando só, era os guias que chegavam nela. Eu era pequinininha, mas ficava com muito medo (..). Isso acontecia mais era a noite, quando a gente tava dormindo. O meu pai tava com ela dava fé chamava a gente (...). Meu outro tio levou ela ao médico, foi feito exames. E depois outras pessoas aconselharam a levar na curandeira. A gente começou a levar, ia num e ia em outro. Até que ela descobriu um que disse que ela tinha que começar a rezar nas pessoas (Ana Patrícia Fidélis).

Identificamos na fala de Ana Patrícia que uma das explicações dadas a determinados fenômenos espirituais é a da loucura. Outra associação que se faz ao fenômeno é à doença. Segundo nos contaram algumas pessoas, se a pessoa que é médium não desenvolver seus dons, ou enlouquecerá ou ficará muito doente. Vejamos.

> Logo no início, eu ainda era criança, meu pai sofreu um pouquinho com ela, porque ela ficava rezando nas pessoas, ficava conversando só, e as pessoas diziam que ela tava ficando louca. (...) ela dizia que era os guias. O povo chamava ela de louca, ela ia pros médicos, ia pra curandeira. Até que teve uma curandeira que 'não, ela não é louca, é médium', e que ela tinha que ficar rezando nas pessoas, porque ela não era louca, mas só que se ela não seguisse a carreira de rezadeira ela ia ficar louca (Ana Patrícia Fidélis).

No MK são realizadas algumas práticas de limpeza que não dizem respeito apenas ao espaço físico. Para isto, Sotero usa um objeto do próprio acervo:

> (...) pega uma lata e faz esses buracos tudinho, bota a brasa e em cima bota o incenso que pode ser de folha, de mato, de cedro, todo tipo de resina da mata. É um desfumador. Porque a gente tem aquela fé, desfuma a casa, desfuma o museu, tem dias que desfumo por detrás da casa, arrudiando e dizendo as minhas palavras que eu sei dizer, pra o nosso Pai Tupã (Sotero).

O "desfumar" é usado com sinônimo e parte da limpeza do MK, semelhante ao ato de varrer ou colocar o veneno para não criar fungos nos objetos. Sotero fala que põe "(...) uns carvãzinho feito brasa dentro e sempre desfumo o museu, com semente de folha de alfavaca, é cheirosa como um todo. Tem a resina de um pau que eu arranjo sempre lá pelo Crateús, muito cheirosa também, sempre desfumando o museu". Segundo Sotero, o MK "É uma coisa que tá muito parada". Requer cuidado especial, "Se num tiver varrendo e desfumando fica a catinga, junta cobra. Tem que ter cuidado. Quando tô aqui sozinho, me concentrando, gosto de acender uma vela e sair desfumando, dizendo as minhas palavras que eu gosto sempre de dizer, que ainda hoje eu tô guardado em mim" (Sotero).

Sotero também é adepto do uso de velas, algumas que estão até presentes no acervo do MK, tanto das mais grossas (sete dias) como mais finas. Explicando as marcas de uma queimadura na mesa do MK, Sotero nos contou que "(..) acendi uma vela aqui, que eu tenho muita devoção pela minhas orações, por um descuido a vela queimou". No MK há também dois castiçais antigos, que foram parar no acervo porque "era pra botar a vela dentro, acender a vela e botar, pra não queimar, sempre as peças são dessa natureza". Natureza de uso: musealizar e utilizar é uma rima constante. Na fala de Sotero percebemos a associação entre o uso de velas, suas rezas e um momento de concentração.

D. Maria de Fátima, 56 anos, conhecida como Maria da Estér (por conta da tia que a criou), também usa velas. Da família Francisco, é filha de d. Maria do Carmo e mãe de Clara Freitas, 24 anos. O núcleo Freitas da família dos Francisco é um importante grupo familiar extenso que vivencia fortes experiências relacionadas com uma espiritualidade aflorada. Clara nos falou um pouco da espiritualidade da família, contando que

> Tem uns que são pra trabalhar pro bem, pra fazer as coisas boas, e tem outros que são pra trabalhar pro mal. Minha mãe é da linha negra, adivinha o que tá acontecendo e o que vai acontecer, coisa ruim. Ela fala, não lembra. Eu sei que não é ela, eu conheço já. Lá no terreiro do pajé (Barbosa, dos Pitaguary) teve um espírito que falou, porque a filha dele, a Nádia, pediu pra ele vir aqui pra ver como era que tava. Eu lá, pra ver como que tava minha mãe e minha vó, eu deixei elas doente em casa. Aí começou a conversar, conversou, aí disse que tava tudo bem. Sem ao menos esperar falou que tava tudo bem, e que se não tivesse bem ia ficar, porque minha mãe ela era pra trabalhar na linha negra e ela sofria muito por conta que minha vó, que não deixou ela desenvolver pra trabalhar (Clara Freitas). [83]

[83] Entrevista com Clara Freitas, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de julho de 2011.

São moradores do local conhecido nos Fernandes como “favela” (devido às várias construções e habitações de taipa), ocupados há algumas gerações. Muitas das casas onde moram foram herdadas e permanecem bem semelhantes aos tempos de outrora. O velho fogão à lenha, as panelas de cerâmica espalhadas pelo chão de barro batido, objetos enganchados por entre as velhas e grossas telhas, meia luz de lamparina, buracos e frestas dos galhos e barro das paredes de taipa. Em torno da casa mais antiga moram d. Maria da Estér com suas irmãs, dona Kininha, dona Fransquinha; e as tias, d. Mocinha e Maria do Carmo, com suas famílias, maridos, filhas e netas.

Todas possuem algum tipo de capacidade relacionada com um mundo que não se revela aos olhos de qualquer pessoa: sentir, ver, ouvir, falar, se comunicar com o que consideram “espíritos”. Apesar de não haver hoje entre os Kanindé um culto organizado em torno dessas manifestações, é grande a ocorrência de episódios de incorporação, cenas historicamente comuns até mesmo nos relatos orais sobre os mais antigos. Momento em que, tomados por um “espírito”, uma pessoa perde a consciência de si, passando a agir conforme um outro. Os Kanindé usam normalmente o termo “médium” como uma categoria para classificar as pessoas que vivenciam determinados fenômenos espirituais. Categoria nativa que se constrói fortemente na apropriação das falas de rezadeiras e curadores, como nos dois casos transcritos anteriormente (Odete e Maria Célia).

A referência a um passado em que cenas de incorporação eram muito constantes pode ser considerada uma forma de afirmarem-se como detentores de símbolos de uma espiritualidade diferenciada, mesmo antes do processo de “descoberta” como indígenas. No entanto, nem tudo é sinal diacrítico. Segundo Maria da Estér, “Aqui e agora não, nesse lugar, graças a Deus... agora tá muito calmo. Mas antigamente aqui era demais, que adoecia as pessoas assim, com problema de espíritos. Tem mais, era muita gente, tinha vez que quando um caía, chamava os outros, tinha vez que era duas, três casas, tudo com gente...” (grifo meu).

A filha, Clara, tem uma relação com a espiritualidade da família diferente da que a mãe e a avó têm e tiveram; e sua apreensão será fundamental em nossa análise. Clara explica que, naquele tempo antigo, “(...) quase ninguém conhecia né, o que era. Por isso, tem gente que diz assim: ‘Clara tu não tem medo?’ Eu não tenho medo, porque desde criancinha que eu venho vendo, minha mãe, minha vó. A minha tia aí, tia Mocinha, é fraquinha, a gente tá conversando aqui sobre isso, pode a qualquer momento ela cair” (Clara Freitas). Clara demonstra uma clara mudança de atitude.

Foi a partir do contato com as duas tias, irmãs de seu pai, que Maria da Estér descobriu sua mediunidade. Na casa delas "Praticamente em todos, a minha tia, a Fransquinha, ela ali (d. Mocinha). Minha vó foi um monte de vezes pro sertão numa casa num foi mãe? (Clara Freitas)". "Ir ao sertão" significava, nesse caso, descer a serra e consultar rezadeiras e curadores que atendem em casas ou em terreiros pessoas com "problemas de espíritos". Maria da Estér conta como começou com ela:

> Meu pai era José Silva Freitas. Ele num era não, mas as irmãs dele tudo era (médiuns). Tinha uma que ela trabalhava muito, mas só trabalhava mais pro bem, não gostava de fazer mal a ninguém. Já tinha outra na linha negra, já essa era só pro mal. Quando a gente foi pro sertão, disse que começaram a trabalhar por lá, e eu caí. Eu era moça, elas disseram que tinha que desenvolver, porque se o papai e mamãe num deixasse, depois eu ia dar trabalho pra eles, porque eu ia sofrer (...) (Maria de Fátima).

Os pais não aceitaram. Na verdade, "O meu pai aceitou, mas a minha mãe não aceitou, porque era pra linha negra" (Maria da Estér). Mãe e filha acreditam que, pelo fato de não ter "trabalhado", Maria desenvolveu uma série de doenças. Mesmo sem querer "desenvolver", toda a família vem convivendo "com os espíritos, só que o pessoal num conhece" (Clara Freitas). Maria diz sentir "(...) muita dor de cabeça, é forte, tem dia que eu fico... dizem que eu converso, mas eu num lembro, passo de semana sem ser eu normal. Diz ela que eu faço as coisas, converso, mas depois vai me perguntar: 'mãe fez isso assim e assim', 'eu não', ela 'mãe fez'" (Maria de Fátima).

Na família, irmãs e tias também são médiuns. Às vezes, a irmã de Maria da Estér, Fransquinha, "(...) tava boazinha falando com a gente, daqui a pouco ela se alvoroçava, rasgava roupa, rasgava a gente. Tinha vez que era preciso amarrar ela". E explica como fazia, "Bebia muito. Quando chegava de dia com destino de beber, eu dizia: 'hoje eu vou beber', aí eu dizia: 'bora menino, bora beber mais eu', o Nego Jessi. É só acender uma vela e dizer que é pra ele". O álcool e a vela faziam par para que bebesse junto aos espíritos. Daí vinham as músicas. "Cada espírito tem as suas músicas. Minha mãe falava muito de dois, que era cachaceiros. Um deles é o meu pai, (...) ela falava muito dele, chamava ele pra beber com ela e bebia muito, que é o Sibanda. Às vezes bota torre de bebida perto da vela e diz que é pra ele" (Clara Freitas). E, mesmo bebendo em demasia, não caíam. "Pergunte ao Sotero que ele diz, ele bebia uma vezinha e caía. A Lúcia minha irmã e eu, nois bebemos dois litros de cachaça e num caía" (Maria da Estér).

Em suas narrativas, elas diferenciam "desenvolver" de "trabalhar", como duas atitudes diferentes para evitar os males provindos da rejeição das capacidades. Clara conta que "A tia Fransquinha, desenvolveu, mas não trabalhou. Se eles quiserem desenvolvem mas não trabalham, só pra não ficar assim que nem ela (a mãe), pode escolher. Mas a maioria das vezes tem que trabalhar, porque é forte". Clara aponta, como no caso de d. Odete, para a relação entre a mediunidade e, de um lado, a loucura, e do outro, a doença. "Falam que o pessoal que tem epilepsia, a maioria é por conta disso, de não desenvolver. A minha tia desenvolveu só que ela não trabalhou". E, falando de sua mãe, Maria da Estér, conta que ela

> (...) tem aquele ataque e toma remédio porque é necessário. Continua tendo, não frequente, mas ela tem. Passa de uma semana, por aí assim, ela conversa, faz o trabalho dela que é as costuras, faz tudo, só que ela não lembra, até que o pessoal dizia: 'ela é uma pessoa que é doente da cabeça, é doida', pronto, dizem isso. Só quem sabe, quem conhece realmente, é que pode entender isso, mas o pessoal vem logo julgando, é isso, é aquilo (Clara Freitas).

Como Maria Célia, Maria da Estér sente dores de cabeça e é afetada pelas fases da lua, relacionando isso à sua espiritualidade. Segundo Clara, na lua crescente e na cheia, a mãe fica diferente. "A lua vai crescendo aí começa as coisas na cabeça da mãe, são mais freqüentes na lua cheia, e eu já sei quando ela tá assim, que eu olho e vejo a lua, pronto, já sei. Desde pequena que venho convivendo com ela. Antes até tinha medo, porque era criancinha, num sabia de nada, de sete anos pra cá perdi o medo". À perda do medo, vem seguindo-se uma curiosidade, uma vontade de conhecer, aprofundar, desenvolver.

Há um tempo, Clara passou a frequentar a aldeia Monguba, dos Pitaguary, em Pacatuba. Lá, conheceu o terreiro do pajé Barbosa e vem se envolvendo nos seus trabalhos. Clara contou que "era louca pra conhecer um terreiro pra saber como era realmente. Graças a Deus eu tive essa felicidade, fiquei encantada. Eu fui convidada no próximo mês pra uma festa do terreiro lá". E fala do desejo de desenvolver a sua espiritualidade e, atente-se, como forma de tornar-se, também, uma liderança. Expressa seus desejos e planos para o devir:

> Desde pequena que eu vejo, minha mãe fala muito do que ela já, como se ela tivesse praticado, porque elas duas eram, minha mãe ficava perto e elas duas aprendia as musicas (a tia). Elas iam conversando, aí canta do nada. Eu tô querendo. Eu procuro, porque nós temos lideranças, agora a espiritualidade forte, o pajé ele tem a reza dele, mas não é reza necessariamente do pajé. Eu tô procurando isso pra quem sabe no futuro eu ser uma dessas lideranças (Clara Freitas) (grifo meu).

Sua fala é significativa para percebermos a variação de sentido processando-se em suas formas de relacionar-se com a espiritualidade. Ao invés da associação, desabonadora, da espiritualidade com doença ou loucura, Clara faz outra, possível e viável nos "regimes de memória" de um movimento indígena (Oliveira, 2011), que a vincula ao papel de liderança na espiritualidade das lutas de seu povo. Clara desvela elementos para analisarmos a relação, profunda, mística e complexa, entre espiritualidade e política entre os índios.

Estes acontecimentos são ressignificados em um contexto de afirmação étnica. Os discursos acerca dos "encantados" ou "caboclos', as práticas a eles vinculados, incorporação, contato com espíritos, entre outros, são positivadas, já que fazem referência a práticas sociais que evocam uma ancestralidade indígena, consequentemente referenciada como sinal diacrítico, principalmente entre as mais novas gerações, que já cresceram vivenciando os pais em um movimento indígena. "Encantados" é uma categoria nativa vinculada à classificação de certas manifestações, como os espíritos de pessoas que já fizeram sua "viagem" (morreram) e/ou seres das matas (como a Caipora), que passa a ser operada no campo político quando acionada enquanto fator de identificação étnica a uma autorrepresentação enquanto Kanindé.

As variações de usos e significados das velas são percebidas a partir das falas de Sotero e Maria da Estér, no espaço museal e doméstico, respectivamente. Entretanto, para ambos as velas são objetos vinculados às suas experiências pessoais com dimensões espirituais da realidade. "Tem dias que eu me sento e me concentro, boto meus sentimentos pra onde eu quero botar e com a vela acesa, porque a vela acesa ela pra nois significa a luz que tá viva, a gente tem muita devoção com vela acesa" (Sotero). Se para Sotero a vela está vinculada com uma proteção contra o demônio, por outro, para Maria da Estér, tem a ver com uma invocação a entidades espirituais, como o Nego Jessi e o Sibanda. De uma associação à loucura e à doença para uma relação com a condição de liderança no movimento indígena, há uma positivação dessas práticas, processada no interior das dinâmicas de ressignificação da memória, cultura e objetos entre os Kanindé.

Pela carga de memória, destacamos um boné, que traz o dístico STR – 39 ANOS. Feito por conta do aniversário do STRA, em 2007, era um item praticamente incorporado ao estilo de Sotero, acompanhando-o frequentemente em idas à "rua" (zona urbana de Aratuba). Ele possuía vários desses bonés. O STR de Aratuba foi fundado em 1968, no auge do regime militar, no contexto de mobilização das CEB's, estimuladas a partir da paróquia de Aratuba.

Sotero, como um dos fundadores da entidade, teve uma longa trajetória no órgão, assumindo parte da diretoria em várias ocasiões. Se desligou, formal e definitivamente. "(...) desde 2007, sai de uma vez, eu vou lá converso com meus amigos, mas não tenho mais aquela luta de trabalho que eu tinha não". Antes do movimento indígena, todos os encaminhamentos referentes à assistência social dada aos trabalhadores rurais, imensa maioria dos moradores dos Fernandes, por parte do governo, era mediada pelo STRA. Após as mobilizações iniciais, o reconhecimento e a chegada da escola indígena e dos primeiros cadastros e a assistência social, iniciou-se uma grande polêmica em torno da existência de índios no então "Sítio" Fernandes.

Com o cadastro feito e a assistência chegando (seguro-mortalidade, natalidade, aposentadoria etc.), muitas pessoas passaram a encaminhar seus documentos para obter benefícios do Estado via AIKA, que a partir de 1998 (como CIKA, Conselho Indígena Kanindé de Aratuba) ficaria responsável por encaminhar estas demandas, agora provindas de uma cidadania diferenciada vinculada à identificação como Kanindé. "Aqui tem 50% que ainda é ligado ao STR aqui nos Fernandes. Eles ainda convivem lá muitos deles, e os outros vão convivendo muito com a Funaia" (Sotero).

O boné que Sotero compartilha com vários parentes, além de sua própria memória individual, metaforiza a já longa e importante presença de uma organização política de trabalhadores rurais no cotidiano do Sítio Fernandes. Amadurecidos politicamente no contexto desta instância de mobilização e organização, muitas das lideranças que assumiriam um importante papel no movimento indígena, depois de 1995, tiveram uma longa trajetória de dedicação na "luta" do sindicato, em torno das bandeiras de acesso à terra (desapropriações via Incra) e no cumprimento dos direitos dos trabalhadores, como o próprio Sotero, Valdo Teodósio, Cícero Pereira e o pajé Maciel, para citar apenas alguns.

Os usos sociais e a simbologia de um chapéu de palha, do boné do STRA e de um cocar indígena, permitem algumas interpretações, relacionando-os. Todos são colocados na cabeça, dois deles, com uma função prática de protegê-la do sol e da chuva. O chapéu de palha, tão comum no interior cearense, chega mesmo a incorporar a própria existência do sertanejo, o sol a pino o ano todo, a labuta diária do trabalho braçal na roça, as secas que assolam de vez em quando a todos. Aspectos da vida no Ceará que os Kanindé compartilham com a maior parcela das populações interioranas. A técnica construtiva, o modo de fazer objetos de palha, herança das hábeis mãos dos índios que viveram no sertão, difundida e

diluída ao longo dos séculos pelo tecido social, quase não é associada a estes povos. A construção do caboclo no século XIX, muitas vezes usado como uma das formas de definição do sertanejo, ideologicamente atuou também realizando a dissociação de determinados traços culturais como atributos identificadores de uma ancestralidade, na medida em que nele se tenta anular esta referência. O boné do STRA, objeto industrializado. "39 anos": o tempo de existência deste sindicato rural, em 2007, um dos primeiros organizados no Ceará. Constitui-se como um importante "documento-monumento" a ser analisado (Le Goff, 1990), uma data a ser lembrada, um marco temporal, destacado enquanto merecedor de rememoração.

A história recente dos Kanindé se confunde com o processo de organização das populações rurais nessa região cearense, que girou em torno dos trabalhos pastorais da paróquia de Aratuba. Portanto, memória de modos específicos de organização de populações rurais que constroem discursos políticos de diversas matrizes ideológicas de esquerda (teologia da libertação, sindicalismo rural, estalinismo, maoísmo, trotskismo etc.). Finalmente o cocar, que é introduzido entre os Kanindé a partir da participação nas atividades do movimento indígena. Um objeto novo que se inseriu para evocar uma diferença de identificação para com os seus usuários, em relação a parentes e aos moradores de outras comunidades da região.

Os Kanindé aprenderam a fazer seus próprios cocares, dando novos usos às penas das galinhas mortas diariamente para se alimentarem. Este é um processo de acréscimo de referenciais materiais e simbólicos, e não de substituição ou exclusão. Aos camponeses que usam o chapéu de palha somaram-se, historicamente, os sujeitos mobilizados em torno da luta pelos direitos sociais enquanto trabalhadores rurais, por terra e trabalho. Aos dois, acumulou-se o índio "emergido", "ressurgido" ou, para usar uma categoria Kanindé, "descoberto".

O chapéu de palha (MK.011.053) possui uma fita vermelha rodeando a aba. Nela, há algumas penas de galinha coladas, que dão a impressão de um cocar enfiado por cima do chapéu, ao seu redor, coroando-o. Malgrado simbolismo deste objeto, observamos uma foto do acervo (MK.011.683) na qual percebemos que vários índios utilizam deste mesmo artifício, enfiando penas nos seus chapéus, bonés etc., dando-nos margem a perceber a amálgama de objetos que se misturam, se mesclam para a construção da etnicidade como um processo social que reverbera fortemente na própria dinâmica da cultura material, em seus usos, sentidos e significações.

Figura 42 - Grupo indígena Kanindé em ritual (MK.011.683) – acervo MK

Esta foto é entendida como representativa das primeiras mobilizações étnicas no Sítio Fernandes. Esta dinâmica da cultura material se relaciona tanto com a introdução de novos objetos, como também na redefinição de usos e sentidos de objetos presentes no seu cotidiano. Dinâmicas de identificações étnicas e sociais relacionam-se diretamente com as transformações operadas e vivenciadas através dos, pelos e nos objetos.

Nas imagens construídas pelos Kanindé para sua autoapresentação, existem duas imagens às quais eles relacionam à "descoberta" como índios: a capa de uma reportagem jornalística de 2002 e esta fotografia. Sempre as via sendo utilizadas pelos professores em seus trabalhos na aldeia e na escola. A foto é de um ritual, simbólico e metafórico. Foram-nos dadas informações imprecisas sobre ela. De mãos para cima parecem orar, mas ao mesmo tempo, manifestar-se. Chapéus aparecem com penas enfiadas, poucas, esparsas. Os corpos, já pintados. Muitas pessoas em círculo, se fortalecem mutuamente.

TERRA DE ÍNDIO

'ELES EXISTEM'

Figura 43 – Jornal Diário do Nordeste (capa) , dia 17 de abril de 2002

Por fim, destacamos os objetos relacionados aos bichos, a maior parte dos objetos musealizados no MK e intimamente relacionados, em suas associações, à prática da caça. O ponto de tensão hermenêutica da caça é sua variação conceitual, de meio de sobrevivência a símbolo da afirmação da identificação como indígena Kanindé. Se por um lado a caça faz parte da tradição oral compartilhada pelos diversos núcleos familiares, por outro, nas arenas do embates simbólicos e na construção de signos e fronteiras sociais, vem sendo um dos principais sinais acionados à identificação étnica. Estes objetos exibem importantes conhecimentos etnozoológicos que os Kanindé possuem. Segundo Zé Maciel,

> O punaré é quase que nem rastro de rato sabe, conhece pelas fezes e pelo ruído dele, ele rói as coisa, fruta, feijão, tudo o punaré estraga. Eles fazem aquele ruído na bagem e tira só o caroço. O feijão ele pega e faz aquele ruma num canto, deixa uma ruma de casca, os caroços. Ele rói pau, mandacaru, começa a comer de cima do olho do xique-xique e vai comendo por dentro e os espinhos vai caindo por fora, aí fica só aquela ruma de espinho no chão. O peba eu conheço pelo rastro também, é que nem imitando rastro de porco, conheço pela morada que ele tá. Ele tem quatro unhas, mas só pisa com duas, aí fica o rastrinho. O tatu, eu conheço também pelo rastro, é que nem pé de galinha, pisa com as unhas aplumada pra frente. É umas das caça mais fácil da gente pegar. Depois eu mudei pra outros tipos de caçadas né, comecei a pegar peba com gaiola. Arrumava a gaiola de arame e colocava no buraco, aí quando ele sai de dentro, cai na gaiola. (...) A girita, o tamanduá e o peba são caças que tem um cheiro muito forte. O mocó tem faro, o veado também. Aí tem que ir contra o vento, se o vento tiver dando de lá pra cá tudo bem, mas se for daqui pra lá ele sente e corre logo. (...) O que eu conheço por mordida mais é ave de pena, né. A juriti, voa e é demais, tanto voa como corre. Tem também o jacu a sericoia. O jacu a gente conhece pelo rastro e pelas fezes dele. Gosta muito de fruta, de juá, café brabo. Se você achar comida no juazeiro, faz a tocaia. Se quiser também bota uma

> serva, que é aquela ruma de milho, ele come também. Ele anda de ninhada, que nem galinha, uns pintinho bem branquinho quando nasce. A juriti é na bebida, nas águas. A gente pastora ela, as matanças de juriti é nas bebidas.(...) (Zé Maciel).

Os objetos referentes aos bichos estão entre os primeiros deslocados para o MK. Sotero contou que começou "(...) com estas peças, que era o que a gente trabalhava, o machado, a foice. Aí fui vendo que a caça é uma cultura. (...) a gente tá mostrando pra eles como era interessante, agora tá sendo extinto, tá se acabando toda essas caças".

Praticada como forma de complementação necessária à agricultura para a subsistência, a caça ganha novos sentidos, passando a atuar também, para além dos seus significados sociológicos, como sinal diacrítico. Há uma ressignificação com este deslocamento. Um novo sentido e uso social, de algo que faz parte do repertório antropológico e da memória local, apropriado com novas intencionalidades a partir das relações sociais que se expressam através das construções simbólicas dos objetos no espaço do MK.

A coleção zoológica possui 93 peças, a mais numerosa em uma tipologia específica. A princípio, alguns objetos maiores destacam-se: um gato maracajá empalhado, uma carcaça da cabeça de boi com chifre, couro de girita (gambá), tamanduá (em couro e empalhado), coruja (empalhada), pata de onça, casco de peba e tatu, gavião, mocó (couro) etc. Com um olhar mais apurado, vai descobrindo-se os detalhes, pequenas peças quase imperceptíveis, como os maracás de cascavel e os vários pássaros. Polissemia à parte, os dados etnozoológicos permitem adentrar numa etnografia da relação dos Kanindé com os bichos, especificamente, e com a natureza, como um todo.

Para caçar, os Kanindé usam desde técnicas apreendidas com os antepassados, armadilhas como o quixó, e também armas de fogo, como espingardas. Nisso, são semelhantes aos Karajá (TO). Segundo Salera Júnior *et al.*, entre este povo indígena,

> Os métodos tradicionais de caça e pesca (uso de arco e flecha, lança, arpão e emprego de armadilhas) deram espaço, quase que totalmente, à utilização de métodos não-tradicionais. Na caça são empregadas armas de fogo e cães domesticados para esse fim e nas atividades de pesca têm-se a utilização de instrumentos e apetrechos industrializados em substituição àqueles manufaturados com recursos naturais (Salera Júnio *et al.*, 2002, p.87).

No trabalho etnográfico, evidenciou-se uma diminuição da atividade da caça, em relação ao que contam (talvez pela existência de outras formas de renda e da escassez das

matas próximas), mas uma grande vitalidade e presença nas memórias sociais do grupo. Segundo Zé Maciel, "Antes, aqui quase todo mundo caçava, depois (...) que começou a entrar uma coisinha a mais muita gente se desinteressou (...) acharam outra fonte de alimento"[84]. Se autointitulam um "povo caçador". Louvam caçadas antigas contadas pelos mais velhos. Na infância, é comum aos meninos caçarem, brincando, principalmente passarinhos, comendo-os, muitas vezes, assados em brasa que fazem. Sotero repete sempre, quando incitado a falar da indianidade dos Kanindé, que sua "(...) mãe falava que a gente parecia uns índios, gostavam de matar passarinhos pra comer só pelos matos. (...) Eu matava e tirava o coração dele e engolia e às vezes comia a carne dele". Segundo Jozimar da Silva Costa "(...) Meu pai pedia pra nós pegar sibite pra comer assado, é um passarinho bem pequenininho (...)"[85].

Na esteira das pesquisas realizadas pelos Kanindé com os seus mais idosos, foram coletados diversos relatos sobre o passado, nos quais há uma estreita relação entre a necessidade de sobrevivência e a prática da caça. A carência de alimentos, que tornava os "bichos do mato" uma importante fonte de alimentação, ocasionava, também, a extração de alimentos das matas próprios de épocas de secas. Segundo Sr. Onildo Gomes, falando em 21 de outubro de 2001, "(...) a gente sobrevivia, mas era de pão de maniçoba, farinha de araruta, cará do mato e caça do mato. Comia o que achava, o importante era passar a fome (...). A gente não pensava em comer nem feijão, era novidade" (Onildo Gomes)[86].

A necessidade era tanta que Sandra da Silva conta que "(...) Minha avó contava que comiam couro assado porque não tinham o que comer", e sua mãe, d. Tereza Soares, que "(...) Meu pai conta que no tempo passado era muito difícil para se alimentar, comia era bofe de boi com farinha de mucunã". Outras vezes, a caça servia também como moeda de troca, como no relato de Sr. Zé Vicente, ao contar que "(...) passava o dia todo trabalhando e ainda não tinha o que comer. Trocavam punaré, mocó, por outras comidas para sobreviver (...)"[87]. Aprígio Bernardo conta que "(...) feijão era um feijão preto que passava de quatro dias no fogo ainda não cozinhava. A carne que a gente comia era de girita, tamanduá, peba, tatu, mocó, nambu, preá (...)"[88]

[84] Entrevista com José Constantino dos Santos, o Zé Maciel, 45 anos, caçador, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.
[85] Jozimar da Silva Costa ("Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s-d").
[86] Onildo Gomes ("Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s-d").
[87] Zé Vicente ("Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s-d").
[88] Aprígio Bernardo da Silva ("Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof.

A variação conceitual da caça, de prática alimentícia a discurso de afirmação étnica, ocorre a partir de relações sociais estabelecidas no processo de musealização (seleção, guarda e significação) dos objetos. Isso porque são justamente os objetos relacionados aos bichos – e os bichos que se relacionam à caça – a maior parte das "coisas" musealizadas. O que significa a profusão de signos animais no MK? O que possibilitou objetos relacionados à caça serem ressignificados como memória indígena?

É importante compreender o que Sotero denominou de "sistema da mata" – referindo-se ao modo de vida de índios do passado – e à identificação da condição de indígena como ser das matas – simbólica e metonimicamente representadas nos objetos – presente como eixo referencial da construção da etnicidade Kanindé. Deste modo, na construção social de sua etnicidade, a caça foi operada como signo de identificação étnica, já que os Kanindé associam o fato de caçarem – tanto eles como seus pais e avós – a serem índios. Portanto, independente do reconhecimento ou mesmo da afirmação, a caça relaciona-se com a indianidade do povo Kanindé a partir da ressignificação do passado, ou seja, da transformação do que constitui, social e simbolicamente, o ato e a memória do caçar.

Habitantes do Neotrópico, região zoogeográfica do mundo que corresponde à América do Sul, Antilhas e América Central,[89] os povos indígenas do território brasileiro possuem uma longeva trajetória de adaptação aos ecossistemas onde vivem, o que possibilitou acumularem profundos conhecimentos sobre a fauna e a flora. Não é diferente com os Kanindé de Aratuba, que habitam numa zona de transição entre o litoral e o sertão, chamada de "quebrada"[90].

Através da atividade da caça e dos conhecimentos acerca do meio ambiente, percebemos a conectividade de aspectos da vida social, como espiritualidade, trabalho, organização social, parentesco, memória, identificações étnicas e sociais. A atividade da caça

---

Suzenilton, s-d").

[89] Pela classificação etnozoológica, a região Neotrópica está subdividida em quatro regiões: América Central, Antilhas, Patagônia-Chile e 'Guiana-Brasil', onde está o território brasileiro. Esta região possui "Formações ecológicas de floresta tropical ribeirinha da América do Sul", com fauna variada, com notável abundância de pássaros, mas também com grande diversidade de répteis, anfíbios e peixes. É considerável a presença de insetos e a inexistência de animais domesticados" (Gilmore, 1997, p. 227-228). Tais classificações baseiam-se, basicamente, na relação humana com a fauna, "os principais grupos e espécies animais, sua história geral, ecologia, distribuição regional e utilização pelo homem" (Gilmore, 1997, p. 217).

[90] Segundo José Arimatéia Campos, o clima de altitude do maciço de Baturité é "(...) favorável ao surgimento de uma verdadeira 'ilha de fertilidade' dentro do semi-árido cearense, configurando habitats e nichos ecológicos específicos que favorecem o surgimento de uma fauna etnozoológica de características semelhantes à da Mata Atlântica ou da Floresta Amazônica até condicionando o surgimento de espécies endêmicas, como o tucano do maciço de Baturité (selenidera goldii)*"* (Campos, 2000, p. 29).

nos direciona para a relação entre humano e animal. Traduzir esta relação nos termos de um dualismo "cultura x natureza" torna-se questionável, sobretudo entre as diversas cosmologias que diferem da ocidental (Descola, 1998; Castro, 2000). "O conhecimento indígena não se enquadra em categorias ou subdivisões precisamente definidas como as que a biologia tenta, artificialmente, organizar" (Posey, 1997, p. 1).

Zé Maciel é um dos principais caçadores entre os Kanindé e o quixó, a armadilha mais utilizada. Ele explica a "ciência" da caça, ao dizer que,

> Quixó pega punaré, pega mocó, pega girita, pega cassaco, tudo. Faz a armadilha com três paus, uma cambona, um cambão e uma vaquetazinha. A gente desperta isso, e arma o quixó. Tem vários tipos da gente armar o quixó. Tem o quixó de armadilha, tem de cambão. O de cambão é um pau que arma num gancho, tem uma forquilha escorando a pedra, com duas varas, tem as varas da isca, e é os tipos mais armados (...). O quixó a gente sai de manhã, se agüentar passar o dia todinho armando. Agora pra tudo tem a ciência, porque o punaré é com vara de feijão verde, mandioca, agora a gente gostava muito de fazer fubá de milho, cortava o milho, cortava aquela quantidade de isca, que era pra atrair a caça, o mocó arma com o olho de mandioca. Não pode pegar na isca pra pegar o mocó, se pegar na isca o mocó não pega, porque ele sente o cheiro das mãos na isca, tem que fazer um sistema de não pegar na isca de jeito nenhum. Se for o olho de mandioca tira com um pedaço grande que dê pra gente pegar, aí na hora que vai arrumar as baquetas, corta aquela isca, derruba no chão, aí espeta, essa baqueta na ponta da isca (Zé Maciel).

Nos discursos étnicos, o ato de caçar se configura na autorrepresentação construída e nas práticas de colecionamento, um valorizado sinal diacrítico. Se o entendimento que possuem acerca do ser índio passa pela íntima relação com a natureza, anterior a esta significação, percebe-se a associação da caça a um eficaz meio de obtenção de proteína animal e laço de memórias familiares. A fala de d. Maria do Carmo foi a que melhor evidenciou estes significados, aos nos contar que

> De primeiro os pobres tinham necessidade. Eu mesma cansei de sair daqui mais um irmão meu que morava bem aí nessa casinha de cima. Ele ia pros matos de noite, ele tinha uma cachorrinha. Uma noite, nois se taquemos daqui pro Quebra-faca, e começou a chover, (...) cheguemos lá no boqueirão na cachoeira, quando nois dá fé, as cachorrinha tava acoada, um tamanduá. Aí ele colocou o cabo da enxada na cabeça dele, aí nois trouxemos. Quando chegamos em casa, tava todo mundo dormindo, nois ainda ia comer ele assado, tudo era precisão (d. Maria do Carmo).

Essa associação à necessidade e, ao mesmo tempo, como prática de forte âmbito familiar, relacionada aos pais, tios e irmãos, está presente principalmente entre os mais antigos e varia entre os diferentes núcleos familiares. "Eu gosto, num nego que é bom. Toda essa caça do mato, quando eu me entendi já foi meu pai dizendo e pegando também. Ele

gostava muito de pegar, arrumava quixó pra pegar punaré, e outras caças" (Cacique Sotero). Segundo d. Maria do Carmo, antigamente se caçava porque

> Era precisão, num roubava porque num tinha. Num vou mentir não, comia tudo: tejo, tatu, girita. Era de noite, botava o cachorrinho na frente, ainda hoje o povo num tem um dizer que tem o dia da caça e tem o dia do caçador? No dia que o sujeito tá de sorte ele tem felicidade. Tinha dia que passava as noites nos matos e num achava nada e tinha noite que achava tudo. Meu esposo morava no sertão e toda noite eles caçavam peba e tatu. Tinha caça demais, mas hoje é difícil.

Caçar é uma prática social presente em boa parte das populações rurais da região, como percebemos na época do "Pombal", que ocorreu entre maio e julho de 2011. Denominam Pombal o período de reprodução das avoantes (Zenaida auriculata), ave silvestre ameaçada de extinção, como também o local onde elas pousam, aos milhares (em 2011 foi no meio da "mata da Oiticica", descendo na direção do sertão), para fazerem a gestação dos filhotes. Nesse período, as várias populações das redondezas se organizaram para fazer caçadas, principalmente à noite, fiscalizadas de perto pelo IBAMA. A caça de avoante é permitida apenas para fins alimentícios familiares, sendo a sua venda ou caça com arma de fogo motivo de detenção e até prisão.

A caça é realizada utilizando-se métodos praticamente manuais (com pauladas, coletadas com a mão etc.) e ocorria principalmente à noite, com o uso de lanternas (que "encandeiam a vista" das avoantes) e de preferência chovendo (porque elas não conseguem voar). Os Kanindé foram um dos grupos mais ativos no embrenhar pela mata para a captura de avoantes, e elas tornaram-se, por dois meses (junho e julho), o alimento que mais consumiram. Nos terreiros das casas, tornou-se frequente a cena das mulheres auxiliadas pelas crianças, tratando as aves para irem comendo aos poucos, congelando-as. O período marca época na aldeia Fernandes, com os vários trocadilhos que se tornam o divertimento dos meninos, como "É só descer o pau que a pomba sobe", "Na casa de Fulano tá pura pomba", "Fulana gosta tanto de pomba que come até os ovinhos", dentre outros.

Aproximamos-nos de uma perspectiva etnobiológica, considerada como "o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia" (Posey, 1997, p. 1). Um ramo da etnobiologia, a etnozoologia, trata dos conhecimentos de diferentes culturas sobre a fauna, das categorias êmicas construídas por um povo sobre os animais com os quais se relaciona. "Neste tipo de estudo combina-se a visão do observador estranho à cultura, refletindo a realidade percebida pelos membros de uma

comunidade. Os elementos de análise são as categorias e as relações lógicas (...), que configuram o sistema taxonômico e a etnotaxonomia" (Ribeiro, 1997). Elementos da etnotaxonomia Kanindé, crenças e formas de classificação do mundo natural, vinculam-se aos objetos relacionados aos bichos, enquanto "coisas das matas".

> Isso aqui é uma casa de Maria de barro. É uma casinha que o passarinho faz. Quando a chuva vem do lado do norte, quando ela muda a boca, aí tem inverno, quando ela não muda não tem inverno. É importante porque a gente sabe da onde a chuva vem e da onde num vem. Foi um primo legitimo que me deu. Foi na mata que ele achou e trouxe pra gente (Cacique Sotero).

Atentamos para as diferentes zonas ecológicas, neste caso, a serra úmida e o sertão semi-árido, que dispõem os recursos ambientais de forma variada. Esta heterogeneidade biológica e o manejo dos recursos naturais nos concede informações sobre a "diversidade biológica e as diversidades dela resultantes para a captação de recursos naturais" (Posey, 2007, p.6). Nesse sentido, o sr. Aprígio Bernardo informou que "(...) plantava um ano, quando era no próximo tornava a bater o mesmo terreno e plantava de novo e assim a gente plantava 4 a 5 anos sem precisar brocar mata (...)". Segundo Zé Maciel, não se caça muito quando "(...) é o período de reprodução. A caça de veado nós abandonemos também. Porque a gente tava achando que tava em extinção, porque era difícil. Agora já tão voltando, a negrada já tão se queixando dele aí nos roçados, eles comem feijão" (Zé Maciel). Os conhecimentos relativos à caça situam-se, nestas categorias, relacionados à agricultura, à coleta e à cosmologia (relação entre concepção cosmogônica e ecossistema) (Posey, 1997). Na cosmologia Kanindé, há um espaço especial destinado para a Caipora.

> Quem cuida dos matos dos bichos é ela. Ela pode inventar, assim como nois de inventar um assovio, uma outra coisa qualquer ela pode inventar também. É mode um menino pequenininho, vermelhinho e cabeludinho. É todo cheio de cabelo, ele é encantado, se gera feito um ferro. Os mais velhos cansaram de contar historias. É história de caçador. O mato é invisível, só conhece o mato quem tá acostumado no mato mesmo. O mato é lugar dos bichos, das caças, de tudo (Pajé Maciel).

Ser da mitologia dos povos Tupi-Guarani e extensamente conhecido desde os relatos do padre José de Anchieta (1560), entre os Kanindé, geralmente a Caipora é representada por um pequeno "negrinho". Ser encantado que habita as matas e protege as caças, Caipora significa, em tupi, "morador do mato". Deve ser agraciada com fumo. "Diz o povo mais velho que elas eram doidas por fumo. Se o caçador num tivesse fumo pra dar, elas

fazia tudo enquanto, entupia o nariz e a boca, deixava a pessoa nos matos que num sabia nem por onde seguisse, num caçava nada, açoitava os cachorros" (Maria do Carmo).

Em vários relatos orais contaram-nos que ela pode pregar peças, açoitar, ensurdecer, bater, colocar paus em todos os orifícios ou derrubar quem ousar desafiá-la. Pode se manifestar através de um assobio ensurdecedor, ao qual não se deve responder. Pode assumir várias formas, mas a imagem mais forte é aquela associada a um menino pequeno, de um metro, negrinho, mas que pode crescer num instante só, se provocado. "Os mais velhos é quem contava essas historias, aí a gente diz essas coisas, mas nunca vi não" (d. Maria do Carmo). Escutamos muitas histórias sobre a Caipora e sua relação com os bichos e com as matas, faladas por caçadores, agricultores, homens, mulheres, jovens e crianças. Se, por uma lado, a semantização da caça através dos objetos no MK opera um processo de evidenciação desta atividade como sinal diacrítico, a presença da Caipora, associada à caça, já fazia parte de um panteão que relaciona o ecossistema em que habitam, suas crenças, a necessidade de sobrevivência (caça) e os animais.

Ao ser atualizada como memória indígena no presente – nos discursos, na musealização e nas autorrepresentações – a caça dos bichos das matas revelou-nos a forte presença da Caipora no imaginário e memória social dos Kanindé, demonstrando elementos de intersecção na relação espiritualidade, natureza e política (étnica). Ao proporcionar um respeito e temor, a Caipora também se constrói como elemento organizador e mediador-regulador da própria relação com a fauna e a flora. A crença generalizada na Caipora e os diversos 'causos' contados sobre sua existência permitem-nos pensar sobre representações e significações da própria caça entre os Kanindé.

O Sr. Zé Monte conta que nunca viu a Caipora, "(...) mas dizem que é um molequinho, é coisa da natureza, dos matos" (Zé Monte) (grifo meu). Se ver é difícil, ela pode ser identificada através de outros sinais. Segundo d. Maria do Carmo, "Tinha vez que a gente via como se fosse gente conversando, um grito, como se fosse grito de criança, e o povo dizia que era ela". Zé Maciel contou que nunca viu Caipora, "(...) assim de cara-a-cara não". Mas certa noite de caça, "aconteceu uma coisa com um cachorro nosso que só podia ser isso".

> (...) os cachorros deram uma carreira num bicho e esse bicho correu. Quando chegava pra frente, os cachorros trabalhava acuado e nois ia chegando perto e aqueles bichos dava uns berros e corria. (...). Nessa noite aconteceu que nois andemos essa chapada todinha atrás desse bicho e não conseguimos ver o que era. Quando depois que os cachorros abandonaram esses insetos, apareceu outro cachorro pra caçar mais o nosso. Cachorrinho pequenininho e pretinho. Esse

> cachorro farejava, num era que nem cachorro, não caçava rastro. E nem os nossos cachorro, que gostava de furar os outros, nem estranhava, eles faziam de conta que nem via. Esse cachorro mais nois todo tempo, nois viemos simbora por volta de quatro horas, quando nois cheguemos no pé da ladeira(...), e esse cachorro do mesmo jeito que ele apareceu com nois lá nos matos ele desapareceu do nosso meio (...) eu desconfio que fosse coisas dos matos mesmo, né (Zé Maciel) (grifo meu).

A Caipora é considerada "coisa dos matos". "Teve gente que disse que já viu mesmo, viu nos matos. Eu, graças a Deus, nunca vi não" (Sr. Zé Monte). O pajé Maciel, profundo conhecedor dos "matos", já viu a Caipora. Ele contou que ela "(...) é dona das caças, já vi nos matos. Às vezes, papai me amostrava elas. Num faz mal a ninguém é só num bulir com elas, é só passar pé de fumo nos cachorros que elas num vem bulir". Para andar no mato, tem que aprender muita coisa. "Se você tá no mato e vê certas coisas e num tem experiência é perigoso, tem que saber respeitar". Respeitar o mato, e quem nele habita, é a postura adequada a quem deseja fazer boas caçadas. "Às vezes a gente chega nos matos é aos gritos, aí eu digo, 'não, vamos andar direitinho'" (pajé Maciel).

> Na minha opinião é assim, porque o mato tem dono. O mato é o seguinte, você pra ser bom caçador, você vai pro mato, porque andava nos matos mais meu pai, meu pai chegava nos talhados, gastava fumo viu, chegava nos matos numa pedra daquelas, tirava o fumo e deixava lá em riba da pedra e ia fazer a caçada dele bem tranquilo. Aabe o que é? São uns caboquinho que tem nos matos, uns neguinhos que tem nos matos, bem vermelhinho, as Caiporas (Pajé Maciel).

Entre os Kanindé, a Caipora é considerada um "encantado". "É encantada, você num vê elas, ela roda nos seus pés e você num vê ela" (Pajé Maciel). Esse encantamento, além da invisibilidade, lhe proporciona outras características. "Se você bater no pau e num ver ninguém, se ver assobiar, é perigoso ver ela, você tem que conversar e dizer que não tem medo, aí sim. Se num tiver cuidado por todo canto que você tiver buraco ela lhe entope de pau" (pajé Maciel). Nos contou que,

> Um dia eu tava caçando quando eu era moleque, aí começou aquela cigarrinha cantando, aí o outro que tava comigo disse que tinha vontade ver (a Caipora). Depois ela cantou mais em cima, como se fosse uma cigarra, depois mais em riba. Eu disse, 'tá vendo, é Caipora'. Um dia desses, era seis horas, tinha um passarinho, uma cantiga tão bonita que eu fiquei caçando esse passarinho e não achei de jeito nenhum, quando foi no final sabe o que ele disse: 'tu quer bem eu?' Como se fosse uma voz, aí eu querendo dizer que não, mas eu disse: 'eu quero'. Era ela, a Caipora (Pajé Maciel).

Além da Caipora, dois outros habitantes das matas convivem com os caçadores: as cobras, principalmente a cascavel, e as onças. “A prática do camarada no mato, sair pro matos, andar prevenido, porque pode topar com uma onça, com uma cobra, veado. Tem que andar preparado” (Pajé Maciel). Prevenido, preparado, armado. “Porque a onça tem diversas qualidades, tem vermelha, do lombo preto, tem maçaroca, pintada, tigre, mão-torta, a pedra. A tigre come animal, é a maior que tem, agora a lombo preto e vermelha, come bode, esses tipos de coisas”. No MK existe uma pata e dois couros de onça; e dois maracás de cascavel, um de treze e outro de quatorze anéis, que indicam a idade do réptil (MK.011.371 e MK.011.370). “(...) tem gente que chama chocalho, porque quando ela vê a gente ela fica balançando o rabo, que é o aviso dela” (Sotero).

A caça se constitui tradição oral dos núcleos familiares Kanindé, que “Conhecem detalhes importantes a respeito do comportamento dos animais, dentre os quais, seus urros, os alimentos que preferencialmente se nutrem, características de excrementos, marcas de dentes nas frutas, etc” (Posey,1997, p. 7). Nas “rodas de conversa” da escola indígena organizam atividades para compartilhar histórias sobre as ‘caçadas de antigamente’. “Graças às intermináveis histórias de caça que os homens gostam de contar, todo mundo também sabe qual foi o comportamento do animal antes de morrer, o medo, a tentativa de fuga abortada, o sofrimento, as manifestações de aflição dos seus companheiros” (Descola, 1998, p. 8).

Com o depoimento dos caçadores no MK, fica latente a tensão entre um sentido atribuído, com o processo de musealização, e um sentido social, advindo de sua realização como atividade de subsistência, tradicionalmente praticada e muito difundida. Através dos objetos relacionados aos bichos, percebemos a relação dos Kanindé com a predação de animais. Como estes “(...) modelos de comportamento diante dos animais manifestam uma dimensão sociológica? Justamente no fato de revelarem uma atitude mais geral perante outrem, humanos e não-humanos aí confundidos totalmente, típica de cada uma das culturas em questão” (Descola, 1998, p. 38).

Muitas partes de animais presentes no acervo são provenientes, direta ou indiretamente, de caçadas. No entanto, muitos deles têm outros significados. Alguns objetos referentes aos bichos do mar se diferenciam da maior parte do acervo. “Todas essas é Tremembé”. São as “coisas do mar”. Sotero as apresenta, “(...) esse aqui é lagosta, foi o cacique que me deu (João Venança). Eu trouxe como uma lembrança. Lá eles gostam de peixe e nois gosta mais de caça. Aí eu trouxe pro museu pra mostrar, esses aqui são rabo de arraia,

cheguei a comer também arraia. Esse aqui são escama. Tudo é coisa do mar, esse outros são da mata e esses do mar" (Sotero) (grifo meu). São cascos de caranguejo, cabeça de lagosta e esporões de arraia, escamas de camurupim, trazidos de Almofala, da aldeia da Praia, do povo Tremembé, fruto das interações que foram efetuadas e resultaram em importantes trocas entre os dois povos.

"Coisas do mar". Reduzir os sentidos incorporados nos objetos a qualquer denominador comum, generalizações, abstrações ou essencializações, desvinculadas das relações e associações provindas das experiências sociais dos indivíduos e dos grupos com eles, pode evidenciar os perigos do anacronismo ou a crença de uma imanência de sentidos, como já nos alertaram muitos pesquisadores desta seara (Menezes, 1994; Bittencourt, 2008; Ramos, 2004).

Em outro conjunto documental das pesquisas efetuadas por eles, há o relato de cinco estudantes indígenas adultos, que respondem ao seguinte questionamento: "Porque decidiu ser índio?"[91]. Os argumentos trazem suas motivações. O Sr. Sebastião conta que é "Porque os índios comem as caças dos mato e meu pai dizia quando ele ia caçar, 'vem, meu filho, caçar', e nós dizia, 'porque essa caça é nossa comida?', ele dizia, 'é a comida dos índios'" [92]. Já o Sr. José Bernardo, afirmava que "As nossas comida de índio são as caças do mato. Punaré, peba, tatu, girita, tamanduá, jacu, cassaco, mocó. Foi caça do mato nós come"[93]. D. Luzia reúne outras práticas e gerações anteriores ao traçar que, "Sou índia com muito orgulho porque meu avô era índio, ele só comia caça do mato, só cozinhava em panela de barro, só comia insosso quase cru"[94]. Por fim, José Vicente: "Seu pai (se refere ao avô) vinha de longe e as comidas deles era farinha de mandioca ralada na mão, não espremia no pano e torrava no caco de barro e a farinha comia com as caças" [95].

Nestes relatos, a associação pertinente, variável em cada argumento elencado que levou-lhes a optar por ser índio, demonstram a relação entre caça e indianidade, reunindo temporalidades distintas (pai, filho e avô) e indexação de sentidos ao ser indígenas (feitura da farinha, comer em panela de barro, descendência), que também podem ser compreendidas como parte de um "sistema da mata" (Sotero), entendida como a associação entre índio e

[91] Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Sebastião, Zé Bernardo, d. Luzia e José Vicente. S-d. Acervo MK.
[92] Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Sebastião. S-d. Acervo MK.
[93] Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Zé Bernardo S-d. Acervo MK.
[94] Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? D. Luzia. S-d. Acervo MK.
[95] Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? José Vicente. S-d. Acervo MK.

natureza enquanto organizadora de diversos aspectos da organização social das diferenças entre os Kanindé. Opera-se uma transformação de significação, ao percebermos a passagem da associação à necessidade para outra, à etnicidade. Essas distintas associações, no entanto, convivem reciprocamente, não sendo, portanto, evolutivas ou contínuas, mas variáveis, descontínuas e mutáveis.

A caça constitui-se, portanto, em sinal diacrítico por excelência da indianidade Kanindé, e o MK, o arauto desta representação, na medida em que os objetos fazem parte das "coisas das matas". Analisando esta categoria classificatória dos objetos ficarão mais claros os meandros pelos quais se associam os bichos à símbolo étnico, já que as "coisas" são parte e construtores dos processos sociais. Vislumbrar seus sentidos é remeter ao modo como os Kanindé vivenciam a cultura material, faces sincrônicas e diacrônicas da experiência conectadas na dialética de lembrar e esquecer, permanecer e transformar, operações nos planos temporal e etnográfico.

Este capítulo expôs uma contradição fundamental, que se tornou um desafio teórico e metodológico constante. Realizamos um estudo sobre como se constroem as ressignificações que os índios Kanindé fazem dos sentidos dos objetos. Para isto, classificamos o acervo, a partir da adoção de convenções – fundamentadas na própria pesquisa – para a organização dos objetos. Um ato interpretativo. Mas, como todas as convenções, construídas arbitrariamente. O desafio da abordagem etnomuseológica foi tentar incorporar o ponto de vista dos Kanindé nos critérios classificatórios dos objetos que, por conta disso, foram sendo redefinidos a cada momento. A partir do estabelecimento das categorias classificatórias e análise das ressignificações dos objetos, avançamos para a identificação de narrativas e categorias nativas que expressam noções implícitas na experiência étnica e, consequentemente, na classificação dos objetos entre os Kanindé.

Figura 44 – Detalhe de bichos do acervo MK

4 CATEGORIAS NATIVAS E NARRATIVAS SOBRE SI

É porque índio nois se organizamos por uma história que eu tinha, meus pais dizia que nois era índio (...) e a história do museu é que são coisas velhas que quando a gente fala em coisas velhas antigas, é que os índios deixava as coisas velhas. Por isso que daí veio da gente organizar o museu pra contar a historia do índio no meio da sociedade (Cacique Sotero).

Identificamos algumas narrativas que foram se destacando nos relatos orais e na pesquisa etnográfica. Estas narrativas estão conectadas a categorias nativas que organizam sentidos de ser indígena Kanindé, o modo como significam a sua etnicidade através de atos, condutas e, no passado, reapresentando suas lembranças. Ao largo de um eixo analítico que penetre nesta relação, empreendemos esforços para interpretar a escrita de uma história indígena em primeira pessoa, ato fundamental no processo de mobilização étnica.

A relação com a memória é uma importante variável na construção social das identificações étnicas, vivida de forma única em cada caso. Os mecanismos para a reelaboração do passado se materializam na existência de algumas categorias nativas, nas narrativas a elas relacionadas e nos significados atribuídos aos objetos-documentos musealizados. Estes são três vieses importantes para compreender a construção de representações sobre si efetuado pelos Kanindé no MK e em outros espaços de interação.

A tradição oral dos Kanindé é diversamente operada pelos diferentes sujeitos que empreendem as narrativas sobre o pretérito. Mesmo em sua diversidade, algumas narrativas, relacionadas a uma categoria nativa, "descoberta" ou "descobrimento", são recorrentes na construção de sua identificação étnica: tanto a participação em uma "reunião indígena", em 1995, quanto o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre estão vinculados à "descoberta", termo usado por diversos Kanindé para remeter ao início do processo de mobilização interna visando à organização para buscar o reconhecimento como um povo indígena. Essa "descoberta" está intimamente relacionada com uma reinterpretação do passado, tanto das tradições orais que possuíam, quanto das trajetórias de vida e familiares. Para isso, foi fundamental o contato com os demais povos indígenas organizados no Ceará. No horizonte semântico dos Kanindé, a "descoberta" se constitui como um momento de ruptura com um passado, no presente, a fim de projetar um novo tempo futuro.

Neste capítulo, relacionaremos categorias nativas e as narrativas articuladas no interior de uma semântica indígena, à luz de fontes, documentos e relatos. Não pretendo estabelecer nem comprovar uma relação genealógica entre os Canindé do passado e os Kanindé de Aratuba. Não estamos afeitos a uma perspectiva antropológica ou histórica fundada na "busca de origens".

Os discursos étnicos construídos pelos Kanindé são multireferenciais, ao organizarem narrativas a partir de memórias, ideias, objetos e valores provindos de variados agentes sociais em interação: outros povos, ong's, como a Amit, universidade, igreja, sindicatos. Se apropriando e ressignificando as representações construídas historicamente sobre eles – povo Kanindé – e o que é ser índio, genericamente, na composição amalgamática e caleidoscópica de sua identificação étnica, constroem seus discursos em primeira pessoa. Nessa bricolagem, interpenetram-se as memórias compartilhadas entre as famílias, alguns núcleos que passam a ostentar mais identificadores de diferenciação, com as novas interações provindas da participação nas atividades do movimento indígena, por exemplo. Cito apenas as duas assembleias indígenas que ocorreram na aldeia Fernandes, em 2000[96] e 2005,[97] que marcaram muito as lembranças dos moradores do lugar, influenciando sobremaneira nas dinâmicas das disputas simbólicas e de classificações sociais internas.

O Cacique Sotero construiu uma narrativa para sua história individual que localiza no bisavô, Manoel Damião, a referência ancestral para a indianidade. Os diversos agrupamentos familiares que se juntaram desde fins do XIX, para formar os atual Kanindé, provêm de lugares variados e ostentam diferentes formas de narrar suas trajetórias. Alguns possuem referências na serra e na cidade de Baturité, como os Soares e as Correias; outros, no

[96] De 22 a 25 de novembro de 2000 ocorreu a 6ª Assembleia Indígena do Ceará, na aldeia Fernandes, com o tema "Terra e vida, cultura e resistência". Segundo o relatório do evento, "Uma comissão de lideranças Kanindé coordenou junto com as famílias locais os trabalhos de apoio na alimentação, na hospedagem de quase 100 (cem) indígenas dos Povos participantes, assim como convidados, entidades de apoio, estudantes e amigos da região. (...) Os Kanindé estavam com muito receio – se achando pequenos demais para o tamanho do encontro, um primeiro movimento grande. Mas ficaram satisfeitos (...). As assembléias indígenas são marcadas, sempre, pela realidade desses Povos, por grande animação cultural e isso foi muito importante no momento atual para os Kanindé, cuja terra ainda não é reconhecida oficialmente pela FUNAI. Daí a importância desse momento não só para a etnia como para outras na mesma região que ainda não têm a decisão de se identificar publicamente". Estiveram presentes o vice-presidente da FUNAI, Dinarte Madeiro, Petrônio Machado, administrador Regional da Paraíba-Ceará, Capitão Potyguara, liderança indígena da Paraíba, Isabelle Braz (antropóloga), Regina de Almeida (historiadora), Meire Fontes (DSEI), Babi Fonteles (UFC), prefeito e vereadores de Aratuba, estudantes e professores de escolas nas vizinhanças e, entre as entidades, o Instituto do Desenvolvimento Agrário do Ceará (IDACE), a Amit e o CDPDH (Relatório da 6ª Assembleia Indígena no Ceará. Acervo MK).

[97] A XI Assembleia Estadual Indígena no Ceará foi realizada entre 25 e 30 de novembro de 2005, na aldeia Fernandes. Um registro etnográfico desta assembleia é o vídeo da antropóloga Joceny de Deus Pinheiro, intitulado "Gathering Strength" (Reunindo Forças), de 2009.

sertão, como os Pequeno e os Bernardo. Alguns desses núcleos familiares, ao casarem entre os Franscisco-Bernardo, foram incorporados à família (caso dos Soares e dos Pequeno); os que não casaram, moravam nas terras e trabalhavam com eles, caso das Correias, cujas filhas não casaram nas famílias dos Fernandes.

Algumas narrativas importantes acerca do passado foram construídas e difundidas a partir de ordenações e sentidos construídos pelo olhar do cacique Sotero para a trajetória coletiva do seu povo, constituindo-se como um artífice da história Kanindé. Seja mais ou menos aceita, há uma versão internamente atribuída à figura do Cacique, da qual fazem parte a história do bisavô pego a dente de cachorro, o fato de comerem passarinho cru quando crianças, histórias contadas pelos pais, migrações pelo sertão até a serra, as secas de 1915 e 1877, os Francisco e Bernardo, a criação do MK, entre outros fatos conectados.

Como ele vem sendo porta-voz e representante do grupo, essas narrativas são apropriadas e difundidas de vários modos e em vários espaços, como o MK e a escola indígena, por exemplo. No entanto, ao lidar com um repertório comum à coletividade, Sotero faz-se representativo na ordenação dos sentidos apreendidos e difundidos socialmente. Ao interpretar uma memória social que é comum a todos, tem suas construções mais ou menos aceitas porque fazem sentidos e, não sem tensão, estão em conflito constante com interpretações contraditórias.

Existem outras narrativas que são compartilhadas por várias famílias indígenas: o conflito com o Alegre, os Francisco e Bernardo, a prática da caça. Importante atentar para as disputas internas ao grupo familiar em relação à identificação étnica, para compreender a dinâmica das lutas de classificação e sua relação com a construção social do passado, também alvo de disputas sobre o quê e como lembrar.

É na confluência de várias histórias provindas de trajetórias distintas que se referem à ancestralidade indígena que entendemos a sociogênese do povo Kanindé, na qual memórias de experiências de grupos sociais e étnicos do sertão e da serra se misturam à própria história regional, de municípios (Aratuba, Canindé, Baturité e Quixeramobim) e povoados (Fernandes, Gameleira, Coquinho, Caipora), de populações em constante deslocamento, conflito, transformações.

Num contexto fértil, é desencadeado um processo de reelaboração que vai do passado ao presente dinamicamente, na experiência de ser indígena. A versão do cacique Sotero, erigida como história Kanindé, é uma construção possível. Partimos para a sua

interpretação, ao analisarmos como é construída socialmente a ressignificação operada pelo grupo. Concluiremos analisando as narrativas e categorias nativas de um processo em que múltiplas formações sociais confluem para um movimento de reorganização social das diferenças através de uma mobilização política de caráter étnico, que possui na criação de um espaço museal uma das bases para a reinterpretação do suas memórias e de seus objetos.

4.1 Categorias nativas e critérios de classificação

4.1.1 "Novidades" e "coisas": os objetos na concepção de museu dos Kanindé

> De primeiro eles usavam muito como instrumento nas festas, pra brincar, de ritual também, com os índios, com os pife. Quando a gente vai nas caminhadas, batendo pra fazer mais animação, é o pife, é o tambor, é as maracás, tudo isso são invenção, que é uma animação, dá mais voz, a gente se anima. Isso aqui foi uma pessoa que me adoou, fez e disse: 'pega Sotero, leva esse pife e bota no museu'. Nos passados, nesses mais velhos, eles faziam instrumentos e muitos era de pife. Eu fui e digo: 'eu vou levar!' É novidade, ele não falou que era dos índios, mas falou que era dos mais velhos, e eu fui e trouxe[98] (grifo meu).

Identificamos nesta fala de Sotero pelo menos três categorias importantes na classificação que faz das peças: "novidades", "dos índios" e "dos velhos". De acordo com estas concepções, sendo dos "mais velhos", a "novidade" pode ir para o MK, mesmo sem ser "coisa dos índios". Mas, de índio mesmo, são as "coisas das matas".

> Quando foi em 95 pra 96 comecei a juntar essa coisas que eu via falar quando era novim, pequeno, que era antiga. Daí formei uma história, um museuzinho, em cima de uma mesa. Dali foi crescendo as novidades eu achando peças aqui e acolá, meus amigos achando, outros davam onde achavam (...). Quando a mesa foi pequena eu comecei a botar na parede, era de um quarto pequeno que era onde tinha minhas coisas. Aí ficou pequeno, eu passei pra um quarto grande, que hoje é uma sala, uma salona bem mais arrumadazinha. Eu peguei e botei todas as peças, nas paredes e a história de muitas dessas coisas (...) essas coisas, que era como nois chamas as peças, as coisas, a mesa pra botar as peças em cima e os tamburetes pra gente se sentar. Hoje tem muitas coisas no nosso museu indígena Kanindé de Aratuba, que é a história da gente que era do passado mesmo (Cacique Sotero) (grifo meu).

"Novidades" ou "coisas" – usadas como sinônimos – são categorias nativas fundamentais para a compreensão da concepção de objetos e museu entre os Kanindé. "São coisas de novidades, que nois tem essa história de dizer que é novidade. (...). As novidades

[98] Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

são coisas antigas que amostra a gente, são novidades pra gente". Novidades são antiguidades, "coisas antigas" que não conhecem, "são novidades pra gente" (Sotero). São as categorias nativas utilizadas por ele para se referir aos objetos do acervo. Antigas "novidades", inovadoras, por trazerem algo de outros tempos, que podem ser conhecidos através dos objetos no MK.

Através do uso destes termos, percebemos que os Kanindé remetem seus sentidos à seleção de objetos e à construção de significados, constituindo critérios para a formação do acervo. O que pode ser uma "novidade"? Através dessa noção se organiza uma fronteira entre o que pode ser ou não musealizado. Tratando de uma memória indígena, estas noções constroem associações entre objetos e ideias-conceitos que compõem os processos de identificação e diferenciação em sua relação com a dialética de lembranças e esquecimentos, inerente à construção de memórias sociais.

"O museu amostra as coisas" (Cícero Pereira)[99]. Analisando os relatos sobre os sentidos e ressignificações das "coisas", identificamos três outras categorias relacionadas. Com isso, remetemos a uma classificação do acervo operada a partir da ótica que os Kanindé operam para atribuir sentidos aos objetos, à forma de organizá-los e classificá-los. São elas:

a. "**Coisas dos índios**": aquilo que atribuem como pertencente aos índios, seja os do passado ou do presente. Por exemplo: os objetos arqueológicos, os colares e roupas de pena e palha, o maracá etc. "Novidades" que, geralmente, são "coisas dos índios", "Tem na quebrada do Rajado, aonde nois trabalha. A gente tem achado muitas novidades (...) acha as novidades alimpando mato, cavando cava de cerca e essas coisas assim, e a gente vai achando as peças, como essa peça aqui (lítico)". Os objetos arqueológicos são as "coisas dos índios" por excelência, aquilo que eles "deixaram quando morreram" (Sotero);
b. "**Coisas dos velhos**" (ou "coisas dos antigos"): aquilo que atribuem ser dos seus antepassados, parentes, pais, tios, avós e bisavós. Apesar de relacionada com a primeira, constitui categoria à parte porque classifica outros tipos de objetos, que não as "coisas dos índios". Certa intersecção entre as duas categorias, remete a uma reinterpretação da indianidade que fazem das gerações anteriores a eles, que não se declaravam índios, mas, segundo contam,

[99] Entrevista com Cícero Pereira dos Santos, 59 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 4 de maio de 2011.

já eram, pois tinhas "coisas ocultas", histórias proibidas de falar publicamente e, algo importante, o sangue dos antepassados. Podem ser antigos instrumentos para o trabalho na roça, objetos pessoais, fora de uso ou não etc. "Essa novidade foi o meu irmão Ciço que me deu. Era o penico velho dos antepassados, daqueles velhos, que de primeiro os penicos deles eram de barro, eles faziam aquilo no mato mesmo e quando acabar se serviam, ele faziam um buraco no bolão de barro. (...) É novidade, eu vou guardar porque tudo são novidade" (Sotero);

c. "**Coisas das matas**": usada para classificar o que é proveniente, literal e simbolicamente, das matas, da natureza, da floresta. São paus, raízes, sementes, cascas, galhos etc. "E isso aqui é novidade que a gente acha na mata, é um pau, eu achei bonito o jeito dele e botei no museu". Esta noção se amplia para além de uma lógica específica ao sistema de objetos, remetendo à própria concepção que possuem de indianidade relacionada às matas. Associam-se com os objetos produzidos a partir de técnicas artesanais ("manuais"), feitos com matérias-primas naturais (escultura em madeira) e também ao ato de caçar (os bichos), assim como a Caipora, todos são "coisas das matas".

Na passagem seguinte, Sotero explicita associações e dissensões fundamentais para compreendermos sua visão para as "coisas":

> A gente trabalhava com essas antiguidades (equipamentos para arar). Sei que eles foram achados nos Fernandes, quando uma pessoa acha e diz que é do índio, mas eu não sei bem. O serrote é de serrar o pau, eu sei que é. O cadeado é de fechar a porta, é de ferro. A foice, na indústria, num é feita na terra, na natureza, como tem coisa que é da natureza. Esses ferros têm uma história, que é coisa antiga, que não é de coisa indígena, é de um povo velho né, porque o povo antigo índio é coisa da mata e esse aqui já foi feitos, é de homem branco (Cacique Sotero) (grifos meus).

Há uma associação entre o que pertence e o que se é. Entre objeto e condição de ser, cultura material e ontologia. O que é o índio? O que é do índio? A associação feita com a terra, natureza, "índio é coisa da mata", é reiterada constantemente. Pajé Maciel nos contou que "(...) as ferramentas que o Pedro Álvares Cabral trouxe foi de ferro. No índio não existia, o índio não tinha foice, o índio não tinha machado, vivia nos matos da pesca. Antigamente tinha nas matas, nos rios, muitas pescas, os peixes subia nos rios"[100]. Se a associação com a

[100] Entrevista com Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em

mata remete a uma pureza ancestral e a uma harmonia idealizada, à chegada do branco, junto aos seus instrumentos de ferro, é indexada à exploração da terra e da gente.

> Meu pai contava que antigamente os homens era diferente, contava coisas dos pais dele, que vinha de lá pra cá. Veio descoberto depois que o Brasil veio aparecer, a terra era livre nos nossos antepassados. Pedro Álvares Cabral não veio descobrir o Brasil, veio explorar o Brasil. Depois que chegou ele trouxe tudo, o índio vivia na mata comendo fruta da mata (Pajé Maciel).

Se antes o índio vivia comendo "fruta da mata", quando Cabral chegou "(...) trouxe foice, trouxe machado, trouxe lavanca, trouxe todo tipo de coisas. Hoje num tem inté terra pra cultivar não, tem cultivador, tem terra pra aradar, tem trator pra arrancar toco, porque é que num é exploração, ele que veio explorar" (Pajé Maciel) (grifo meu). Estas categorias, relacionadas e que se interpenetram continuamente, são noções que permitem uma categorização organizada de acordo com ideias implícitas em cada uma delas, como critérios do que pode ser musealizado que relaciona-se com a própria noção do que se quer lembrar do passado no presente e porque. "Esse aí é da antiguidade. Na hora que o cabra me deu, ele falou que era dos índios. Mas aí eu disse que os índios num eram acorrentados, eram os negros, e até que enfim eu fui e fui botar no museu" (Sotero). Nestas oposições operadas através do uso dos termos associados aos objetos, percebemos as diferenças entre as categorizações e as atribuições de sentidos a cada uma delas, ao que referem, indexam, categorizam e excluem.

Afunilamos nossa análise para um ponto-chave: identificar e analisar as noções usadas pelos Kanindé para a construção da autorrepresentação no espaço museal, discernindo as classificações dos sentidos dos objetos efetuadas por suas categorias êmicas.

Se estas são noções que remetem diretamente para os objetos, orientando a seleção, a classificação e a atribuição de valor, podem ser úteis também para compreendermos outros aspectos relacionados com a construção da etnicidade dos Kanindé, pois o MK, como parte deste processo, não é regido por uma lógica contrária. Existem duas ideias implícitas nas suas falas que revelam aspectos de sua concepção de museu: lugar de "coisas velhas" e de confrontar passado e presente, mudanças e permanências, como as "coisas" eram e como estão. Sobre o descarte de peças e a relação entre as temporalidades no espaço museal, Sotero conta, explicitando critérios, que

---

12 de junho de 2011.

> (...) capava ele de todas as peças que tinha, muitas mesmo, só deixava as coisas velhas. Mas tem umas coisas mais novas que eu tô aceitando. Mas dele mesmo, é pra vir uma história lá de longe, das peças velhas. Mas sempre tem que contar a história velha em cima da história nova, porque não adianta contar só que veio de lá, e hoje como é que tá. Eu tenho que contar como foi o museu e como tá o museu (Cacique Sotero) (grifo meu).

As "coisas mais novas" também têm seu espaço. No entanto, esta associação entre museu e antiguidade é reiterada, ao se referir à formação do acervo arqueológico: "Quando eu achava aquela pedra, eu ia arrumando ela num cantinho, aí eu lembrei que diziam que coisas velhas chamavam de museu, aí eu fui e comparei e arrumei esse cantinho que nois tamo aqui" (Sotero). A relação entre passado e presente é muito forte, e o MK vem atuando para mostrar o que não existe mais ou o que existia antes. "São as novidades que eu arranjo, vão me adoando e eu trago para o museu, sempre pra mostrar para o pessoal mais novo o que tinha antigamente nas matas". "Das matas", "dos índios" ou "dos velhos". "(...) é pra eu me lembrar que existia esse povo aqui mesmo nessa comunidade, essas peças velhas antigas, todas elas eu guardei pra eu amostrar isso" (Sotero). "Peças velhas antigas", para lembrar de quem não está hoje presente, mas que já esteve, deixando suas "novidades".

O estabelecimento da diferença se dá em um plano temporal, que é também simbólico. "Aquela história dos antepassados, que o índio era da antiguidade, como ainda hoje nós somos né, mas a importância hoje desse museu é amostrando o que tem dos antigos, que hoje tamo mais novo" (Sotero). Ao admitir que "hoje tamo mais novo", assume uma diferença em relação aos antepassados. Mas, ao saberem como eles eram, expressam uma consciência sobre as transformações, que resulta em uma afirmação acerca do que são, mesmo diferentes de como eram antes. Assumir a diferença é fundamental para assumir a própria identificação. Nesse sentido, o pajé Maciel afirma que:

> Meu pai cansou de dizer que o índio aqui existia. Ninguém podia se declarar o que era, porque era morto, era expulso. Depois que a gente pegou os direitos da gente, aí o pessoal perdeu o medo. Eu num alcancei índio nu não. Mas meu pai dizia que tinha, de fato, que tinha mato, o índio vivia no mato, num podia ser diferente. Hoje tem que ser diferente do que era. Eu já alcancei o índio vestido, plantando milho, feijão, algodão, mamona, tem muita diferença já de mim pro meu pai. E os pais do meu pai, o que contavam? O que é que eles podiam contar? É que eles eram índios, aí vem de lá pra cá (Pajé Maciel) (grifo meu).

A consciência da mudança de como eram os índios do passado para como são os índios do presente torna-se fundamental para a compreensão da separação empreendida, na

fala do pajé Maciel, entre identificação étnica – que se fundamenta na tradição oral familiar – e as transformações em seus modos de ser e viver. A partir disso, desdobramos outra noção importante na concepção de museu para os Kanindé: espaço de tradução que atua na compreensão das transformações pelas quais seu povo vem passando, ao remeter constantemente para a relação entre passado e presente. Segundo Cícero Pereira, "O museu é a cultura antiga que foi se acabando, que tá aí. O museu é pra mostrar as coisas antigas pra aqueles que vão chegando, porque senão chega o ano que eles num sabem nem se havia aquilo" (Cícero). Sotero conta que, tudo isso

> (...) é pra trazer as novidades e mostrar aos mais novos, daquilo que a mata dá e conduz e produz e a gente traz pra mostrar os mais novos, quando eles tão andando também, que eles forem chegados ao roçado, eles se lembrarem daquilo. Por exemplo, meu avô dizia, meu pai, 'esse aqui é um graim de boi' (ovo), eles vão pegar nele e vão retificar, se forem inteligente, esse índio vai retificar bem direitinho o que significa aquilo. Por isso é que eu trago pra fazer uma amostra (Cacique Sotero) (grifo meu).

O roçado se constitui como um espaço de construção da memória familiar, do aprendizado que se dá com o convívio na mata. "Sempre quando eles acham uma novidade, principalmente por aqui por perto, ele traz, as pessoas vem adoar e bota no museu" (Sotero). Há uma associação entre índio, mata e a seleção das "coisas".

> Acreditando que a gente é índio eu junto essas peças lá da mata. O índio vivia nos matos e hoje nois tamo em outro sistema, já tamo muito misturado, aí nois vive mais em casa de que no mato, né. Em casa, agora é só pra trabalhar, de primeiro se trabalhava e vivia nos matos. Agora já temos as nossas casas né, e por isso que temos algumas diferenças (Cacique Sotero) (grifo meu).

A noção de índio como ser das matas atua diretamente na concepção de objeto musealizável. Índio que vive na mata, índio puro. Índio misturado, o que vive na casa – mesmo que esta casa seja no meio da mata – como as dos próprios Kanindé. Trabalham na mata, mas vivem em casa. A casa no meio da mata. Não viver no mato se associa, também, ao ser mais misturado, como se consideram. "Quando eu tinha de 10 anos pra 11 anos comecei a andar no mato mais meu pai, comendo toda caça do mato, comendo batata braba do mato. O que que eu quero ser? Pode ter uns que bote banca, mas eu num boto não" (Pajé Maciel).

Identificamos esta associação entre mata, indianidade e pureza, que se reflete nas metáforas sanguíneas, nas categorias nativas e nas narrativas utilizadas por eles para estabelecer classificações sociais e étnicas e reinterpretar o passado.

4.1.2 Metáforas sanguíneas e categorias nativas na etnicidade Kanindé

> Eu digo assim, os mais velho de que eu, os pais do meus pais, o que que eles contavam? Podiam contar? O que que eles eram, né. Tudo na continuação da gente deu no sangue, a gente é, e todo mundo é parecido, aqui e acolá é que pinta o jeito do índio todinho. Tem uns mais amarelo, tem uns mais alto, tem uns mais preto, mas tudo é uma coisa só. Só o branco que é parecido com algodão, a maioria é amarelo, num quer se misturar porque é amarelo. Eu num posso negar não (...) e tem é muito branco aí declarado a dizer que são descendente de índios. A coisa que ficou no mundo, que fosse ou que não fosse ter sido descoberto o nosso Brasil, que ele não foi descoberto, porque se ele tivesse sido só descoberto, ele num tava a exploração que tem hoje. Se ele tivesse sido só descoberto, se o Pedro Álvares Cabral tivesse vindo só descobrir, se fosse ele que tivesse vindo descobrir o Brasil, mas que num era O Brasil já era descoberto pelos índios, os índios já vivia na terra. (...) É desse jeitinho, aí misturou com índio, transou com a índia, foi e misturou. Essa é a história (Pajé Maciel) (grifo meu).

A significação dada ao sangue é uma importante variável para a compreensão das representações construídas socialmente sobre o que é ser índio entre os Kanindé. As metáforas sanguíneas são recorrentes quando o assunto é, por exemplo, a autoidentificação étnica. Assim,

> Alteridades e identidades são duas faces resultantes de um processo complexo de definições socioculturais e de atribuição de características de semelhanças e diferenças às pessoas. A partir deste dispositivo da maior relevância social, as pessoas se transformam em um grupo de sujeitos que constitui um grupo, o que implica em algum grau de sentido de coletividade (Reesink, 2011, p. 245).

Os Kanindé remetem a uma diferenciação básica e a uma classificação de si (e dos outros índios) baseada numa escala sanguínea não-hierárquica. Não é o que chamam de "pureza" do sangue que define a indianidade, mas há uma relação direta entre sangue e indianidade em suas concepções. O seu sangue é mais "misturado", como chamam, mas não deixa de ser "sangue de índio". O sangue "misturado" não é uma negação da condição étnica, apenas constitui o índio que se é, um modo próprio de ser índio, que reside no sangue herdado, também, mas não apenas nele. Reside, como vimos, na própria ênfase em afirmar uma diferença, provinda de uma longa história de contato.

A analogia sanguínea é frequente quando se fala do que é ser índio. Opera-se com uma sinonímia articulada à uma aproximação entre índio e sangue. "Porque se o meu vô era

indígena, se meus pais são indígenas, porque eu num sou? Eu num sou sangue do sangue deles? Como é que eu sendo sangue do sangue deles, eles são e eu posso não ser?" (Ana Patrícia Fidélis). Ser índio é ter "sangue de índio". No caso dos antepassados que, mesmo que não assumissem publicamente uma indianidade, não tinham como escapar dela (já possuíam deste sangue). Zé Monte, ao falar de sua ascendência, explica que "(...) venho dos troncos velhos. Eles num falavam não, mas eles tinham sangue dos índios, eles pareciam o modelo. Porque os índios não se pareciam com brancos, eles eram umas pessoas do modelo de negros".

Ser índio, entre os Kanindé, reside em algumas atribuições construídas socialmente. Significa, antes de tudo, pertencer ao grupo de parentesco e ser por este reconhecido, e isto não se dá exclusivamente pela relação de consanguinidade. Estar "cradastado" na "Funaia", se autoafirmar e participar do movimento indígena são outros critérios. Estes identificadores atuam como constituidores de fronteiras sociais (*boundaries*), dinâmicas, móveis, variáveis e tensas, cada qual em suas escalas de reconhecimento como critérios definidores internamente de quem é e de quem não é considerado Kanindé.

Por outro lado, os índios de "sangue puro" podem ser de dois tipos: os do passado (a quem pertence uma parte das suas "coisas de índio", os objetos arqueológicos) e os da Amazônia (aos quais se associam adornos, rituais e traços fenotípicos), que não passaram por "mistura", portanto, de indianidade inconteste. Sangue que parece transmitir atributos étnicos. Sotero deixa implícita a consciência que possui da relação entre ser reconhecido socialmente e a autoapresentação enquanto portador de uma imagem indígena do passado ou amazônica idealizada. "Ser índio é todo tempo, todo dia a gente é índio, mas sempre nois usa isso daí como índio (adornos corporais), mas o índio é todo dia".

Ser índio, portanto, independe do atributo; o sangue, puro ou misturado, não se vê, é um *apriori* ao que se externa, cor ou traços. Então, sabe-se que se é indígena, independente de ser reconhecido. Mas há de se fazer reconhecer. Do mesmo modo, os índios de "sangue puro" apresentam maiores sinais de identificação que os já misturados, não só por conta do sangue, mas também por conta de possuírem (como se isto estivesse junto ao sangue) mais perceptíveis atributos identificados como pertencentes a indígenas (adornos, rituais, língua, relação com a natureza etc.).

"Mas num somo aqueles índio lá da Amazônia, que ainda hoje se apresenta muito, bem ainda no sangue" (Sotero) (grifo meu). Possuir um "sangue mais pouco", diluído, é ser

menos puro. Ser o "índio de hoje" é assumir a sua diferença, sem deixar de sê-lo. As aparências mudam, o modo de viver também, mas o sangue continua o mesmo, ao longo de várias gerações. Sinhô Bernardo, abordando transformações e estereótipos, conta que

> (...) naquela época já tinha gente da minha família... meu sangue veio daquela época. Pode até ter gente dizendo que num é porque num anda nu, num tem os beiços grossos, porque naquelas épocas eles num tinham roupa, eles fazia de pena. Daquela época pra cá foi aparecendo roupa, foi aparecendo tudo. (...) É por isso que eu me assumo como índio (Sinhô Bernardo).

"Apresentação" que se dá no sangue. O índio de hoje não tem como ser o índio puro do passado, pelo menos, não entre os Kanindé. "Nós somos um sangue mais pouco, porque nós somos... como é que tem até aquele dizer, que a gente é o índio de hoje, é...tem um dizerzinho do índio de hoje, que num é mais aquele sangue puro, é um sangue mais fraco dentro da história que a gente conhece..." (Sotero) (grifo meu).

Descendência que é sinônimo de mistura. A reificação de uma pureza ancestral, próxima da mata e do sangue se materializa na noção classificatória de "coisas de índio" entre os objetos do MK, que remetem ao que pertenceu aos índios do passado (que tinham "sangue puro") ou ao que atribuem pertencer aos índios do presente que mantém um "sangue puro" – os da Amazônia. Atributos materiais que pertencem também aos misturados, já que apropriados e construídos como sinais diacríticos, estão presentes no acervo neste deslocamento de sentido.

As "coisas dos índios" são associadas aos achados arqueológicos, os adornos corporais e os objetos rituais, intimamente relacionados com a construção de fronteiras para a identificação enquanto sinais diacríticos de diferenciação que operam nos planos temporal (os do passado x os do presente), espacial (Amazônia x Nordeste) e simbólico. Ao classificar nesse sentido os objetos, os Kanindé operam através deles com as noções de "sangue puro" x "sangue misturado", em suas relações com os critérios de indianidade compartilhados entre si e em relação aos outros – internos (seus parentes não-índios) ou externos (populações regionais ou outros povos), e na atribuição de valores aos objetos como parte do processo de definição de critérios de pertencimento coletivo

"É descendente. Nós somos descendentes hoje, num é mais aqueles antigos velhos que vinha no sistema da mata, o índio mesmo. Nós somos misturados" (Cacique Sotero). Índios velhos, de "sangue puro", relacionam-se com o que Sotero denomina de "sistema da

mata", noção atribuída àqueles "antigos velhos". Noção cara também para compreendermos, em sua relação com as chamadas "coisas da mata", tudo o que há no acervo que se remete à floresta, à natureza, seja ao uso feito dela (arte em madeira), seja aos conhecimentos dela provindos, seja ela própria, metonimicamente representada, seja os seres que nela habitam, como a Caipora.

Ao remeter a esta categoria de objetos, os Kanindé referem-se a uma noção de indianidade relacionada com a mata e, consequentemente, com os objetos significados enquanto pertencentes a ela. Deste modo, percebemos que as noções e categorias construídas sobre os objetos tem na divisão índio puro-sangue puro x descendente-sangue misturado, um importante componente para fundamentar a construção de representações sobre si.

"Aqui é a frecha que a gente vê muito, é a arma deles. Nois num usa isso, mas por onde tem o sangue mais puro, ele ainda usam muito". Sangue e objetos como sinais diacríticos são articulados conjuntamente na significação dada a uma pureza que contraria a mistura, apesar desta não anular a sua condição étnica. "Não deixa de ser índio de jeito nenhum, por causa da nossa mistura não deixa de ser índio, não" (Cacique Sotero). Afinal de contas, é através do sangue que estão presentes desde o início dessa história. "A gente foi descobrindo que naquela época que tinham descoberto o Brasil num era nois, mas era nosso sangue. Aí foi dando coragem a gente e começamos a lutar pela história indígena" (Sinhô Bernardo).

Pajé Maciel, andando por Aratuba, afirma que "Aonde eu chego a negrada fala pra mim que tem descendente de índio, mas num se declara que é". Diferenciando descendente de indígena: "Eu me declaro que eu sou". Ao contar sua versão, o pajé Maciel permite subverter papéis tradicionais acerca dos usos do passado. "A história que eu conto é a partir do índio, porque o branco conta de outro jeito, né. Ele espancou o índio no começo, foi espancando naquele ditado de matar. Se num corresse, eles matava. E aí ele ficava lá pro final, se entrosando com aquelas indiazinhas que não podiam correr. Por isso que hoje em dia tá assim" (Pajé Maciel). Se a categoria "descendente" tem importância fundamental na auto-identificação como indígenas, outros três termos, "indízima", "cradasto" e "Funaia", relacionam-se aos critérios de identificação e diferenciação social e étnica usadas internamente pelos Kanindé. Segundo Edwin Reesink,

> O jogo complexo de conceber e estabelecer, socialmente, as semelhanças e diferenças culturais, cujas distinções serão validadas nas interações sociais para

> atingir – em algum momento crucial – certo grau de naturalidade ou de premissa de senso comum, é de fundamental interesse para o estudo da realidade social: por meio deste processo de reificação, enraízam-se como existentes, e até naturais, as categorias socialmente operantes que classificam a si mesmo e a outrem (Reesink, 2011, p. 245).

Estas três categorias articulam, cada qual à sua maneira, modos de autoafirmação e reconhecimento pelo outro, seja por parte dos índios, seja perante aos não-índios ou ao órgão oficial, a Funai. Indízima (ou indízimo) é uma categoria de atribuição que remete à classificação de quem é índio entre os Kanindé. Pela complexidade e mesmo dubiedade do seu uso corrente, é uma categoria de difícil compreensão. Ela é usada geralmente para denominar quem é índio, porém, o indízima é sempre o "outro", não o autor do enunciado, quem usa o termo. É articulada, por exemplo, para se remeter a elementos presentes no cotidiano da aldeia Fernandes relacionados com a organização indígena, sejam as conquistas (a escola indízima, o carro indízema, o posto de saúde indízima etc.), sejam as atividades (reunião dos indízimas, a faculdade dos indízimas etc.), portanto, respectivamente, adjetivo e substantivo.

O carro indízima, por exemplo, é o veículo mantido pela FUNAI que fica à disposição dos Kanindé para as movimentações de pessoas relacionadas à saúde (consultas, partos, exames etc.), fazendo o caminho entre a aldeia Fernandes e Aratuba, trajeto fortemente lembrado nas memórias dos mais antigos por conta das dificuldades de locomoção para estudar ou ir para o hospital. A escola e o carro foram conquistas que redefiniram dinâmicas de disputas sociais e simbólicas internas sobre a identificação étnica, benefícios que transformaram questões internamente relacionadas a dificuldades históricas que a população da aldeia Fernandes vem enfrentando a algumas gerações: acesso à educação e assistência à saúde.

Não presenciamos entre eles o uso desta categoria de classificação como representação sobre si, em autorreferência ao sujeito enunciador do discurso, sendo usada sempre em referência a outrem, mesmo que parente – apesar de seu uso mais comum ser de caráter impessoal e generalizante (eles, os indízima).

"Cradasto" e "Funaia" são duas categorias distintas, porém articuladas. Dizem respeito a uma macro escala de interação social para a construção da etnicidade, como a denominou Fredrik Barth, que ocorre através dos diálogos dos grupos étnicos com o Estado (2000). Na aldeia Fernandes, todos convivem e tem de se posicionar perante a divisão no

grupo familiar que opera através das categorias classificatórias índios e não-índios. Durante a pesquisa de campo, sempre que eu conhecia uma pessoa, perguntava-lhe se era índio. O seguinte diálogo se repetiu várias vezes, durante os meses em que lá estive: "- Você e índio? - Sou cradastado".

Resposta aparentemente inocente, que denota um uso situacional e possivelmente instrumental da identificação étnica, caminho teórico pouco produtivo em nossa abordagem. A recorrência da resposta por distintas pessoas e situações me forçou a tentar compreender o significado dessa categoria de atribuição diferenciadora. Há uma associação entre cadastro e ser índio, ou seja, o cadastro operado enquanto critério de indianidade, enquanto fronteira construída que opera uma distinção. O cadastro é feito pela Funasa e adotado pela Funai. Ser "cradastado" se constrói na forma como o termo é utilizado como denominador da diferenciação interna entre quem é e quem não é índio. Sobre o cadastro, Sotero afirma que

> Quem faz é a Funaia e a Funasa. As duas partes, dando esse aval. Fazendo essa declaração, têm direito a tudo que for possível de benefício, porque tá conhecendo a gente como indígena. Mas esse cadastro eles têm uma demora danada pra fazer. Funaia fica dizendo que quer uma declaração da Funasa, que é da saúde, e a saúde só quer passar esse cadastramento quando a Funaia reconhecer o índio, e ele fica naquela. Mas tão alegando que é porque estão fazendo em todas as comunidades o cadastro tudo direitinho, porque os que foi feito não saiu como é pra ser, houve uma mudação num sei em quê. Tem que cadastrar esse pessoal novo (Cacique Sotero).

É importante ressaltar que se trata de um grupo familiar extenso, em que todos que moram na aldeia Fernandes mantêm algum grau de parentesco, a maior parte das vezes consanguíneo, de modo que outra asserção muito recorrente é "Aqui somos todos uma família só" (que é usado para referir-se também à população da aldeia Gameleira). Assim, o sangue não poderia ser, neste caso, articulado como critério exclusivo definidor de indianidade, porque não bastaria ter o "sangue do sangue deles" (Ana Patrícia Fidélis) – dos antepassados, ainda que "misturado" – para ser índio. Em relação a uma ancestralidade indígena buscada no passado, fundamental também para a afirmação étnica, o sangue se constrói socialmente como legitimador de uma continuidade da condição de índio: "tenho o sangue dos antepassados", portanto, sou "descendente", assim, indígena. Mas para a constituição da fronteira no presente, no interior do próprio grupo familiar, que compartilha do mesmo sangue, este critério não pôde se construir enquanto definidor, senão se criaria um impasse: se nem todos que tem esse sangue são índios (pois não se afirmam enquanto tal), como o sangue é o

atributo definidor da fronteira entre ser ou não indígena? A consciência da descendência não garante a afirmação da indianidade[101]

A maior parte das pessoas que me respondiam, "sou cradastado", não se situam entre os grupos familiares onde o movimento de afirmação étnica é mais forte. Entre estes, o "cradasto" nunca foi afirmado como resposta categórica para tal pergunta. Muitas vezes, o fato de o "sangue" dos antepassados índios correr em suas veias foi o argumento articulado em resposta a um questionamento em relação ao porquê da indianidade. Variações de sentido que nos levam a perceber a diversidade de experiências da identificação étnica Kanindé, os critérios de pertencimento e as formas como são vividos pelos índios em suas interações.

No cadastramento operam, concomitantemente, os diversos critérios de atribuição, identificação e reconhecimento. Ao ser questionado se qualquer um poderia se cadastrar, Sotero é enfático: "Não pode! Só se você ver na sua história, se você era indígena, como foi que foi descoberto, como você sabe que é índio e vem chegando até aonde é que você tá vivendo.Tem que ter uma história melindrosa". Sotero explicita quatro critérios significativos para reconhecer a indianidade: a história individual, a "descoberta", a consciência e a presença. Entre os benefícios que os cadastrados tem direito, destaca que "(...) o menino quando nasce ele tem direito um benefício, se chama maternidade e eu chamo natalidade. Aposentadoria dos idosos, e alguma coisa que aconteça de saúde".

"Funaia" é o modo como denominam usualmente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o órgão responsável pelas políticas direcionadas aos povos indígenas, ou melhor, aos "indízimas", que são eles próprios, mesmo que não se autoatribuam este "rótulo étnico" (Arruti *apud* Vaz Filho, 2010). É o órgão que reconhece e concede direitos, talvez daí se entenda melhor a associação "cradasto" e ser índio, já que este se constitui como um modo específico de reconhecimento. Assim, o "cradasto da Funaia" é apropriado pelos Kanindé, operado nas dinâmicas que constituem as fronteiras de identificação e organização das diferenças. Desde que iniciaram sua mobilização, ano a ano repetem-se os ofícios enviados à Funai solicitando reconhecimento. A presença da Funai na aldeia Fernandes, durante o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre (1996), foi um importante momento

[101] Na reunião de 26 de agosto de 2005, que contou com a presença do Sr. Magalhães e Sr. Silveira, ambos da Funai, debatia-se a questão da terra. Uma grande polêmica foi motivada para decidir se poderiam ou não arrendar a terra, ela sendo indígena. Na ata da reunião consta que "Izídio dos Santos", um dos principais opositores internos ao movimento indígena "(...) Falou que não é índio, é descendente de índio. E que nasceu, cresceu e viveu em Fernandes e está vivendo e não conhece a história de índios, falou também que se fosse índio ele precisava dançar o Toré dos índios". Ata da reunião da AIKA de 26/08/2005. Acervo MK.

para a percepção da população acerca do reconhecimento que havia, por parte do próprio órgão oficial, de tratarem-se de um povo indígena. Por longos anos os Kanindé se mobilizaram pelo reconhecimento da Funai, e em 2003 participaram ativamente do encontro dos "povos emergentes", em Olinda (PE).[102] Na aldeia Fernandes, ainda não há placas de identificação de Terra Indígena, pois apenas em agosto de 2011ocorreram os procedimentos iniciais de demarcação territorial.

Em vistas disso tudo, inclusive dessa polêmica disputa de representações, a autoafirmação como Kanindé se constitui como um critério anterior e até mesmo mais importante que o próprio "cradasto", que se constrói também como um dos principais critérios de indianidade. Se pertencer à família já é um critério (ter daquele sangue), mesmo que não o exclusivo, há também de se querer ser índio, não basta ter o sangue nem ser cadastrado. Se assumir é ser índio, isso garante o reconhecimento pelo grupo.[103]

Em relação ao processo de autorreconhecimento, sempre ouvia falar do caso dos parentes do Jucazeiro, uma povoação formada por parentes dos Kanindé, seus primos, bem próxima aos Fernandes e no interior da área pretendida para demarcação. Segundo Sotero, eles "(...) também se assumiram na primeira etapa das nossas reunião, e se cadastrou no primeiro cadastramento pela Funaia. Quando foi o segundo cadastramento, eles mandaram uma carta que não queria se assumir mais não (...)". Situação complexa, na qual detectamos um momento crucial para a análise das relações interétnicas: um contexto de variação da identificação (Barth, 2000). Faltam-nos maiores informações sobre o caso, no entanto, encontramos o seguinte bilhete no acervo documental do MK.

> 29 11 2006 - Hó Cicero aqui vai nosso comunicado de Zé Pequeno, Ze Nêl, Pedro do Abraão, Paulo do General, Beto, Haroldo, João. Que por favor não mande ninguém vim pra saber si nós quer ser índio ou não ser. (...) Todo nós não somo

[102] O "I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em luta pelo reconhecimento étnico e territorial", realizado em Olinda (PE), entre 15 e 20 de maio de 2003, congregou 90 lideranças de 47 povos indígenas não-reconhecidos pela FUNAI, que reivindicavam a efetivação da Convenção 169. "Os povos aqui reunidos rejeitam de uma vez por todas as exigências do governo federal em produzir relatórios, perícias e laudos de comprovação de nossa identidade étnica a fins de conferir-nos direitos inerentes e especiais destinados aos povos indígenas e consagrados na Constituição Federal" (Carta dos Povos Indígenas Resistentes, Olinda-20 de maio de 2003, acervo MK). O encontro teve uma ampla participação dos povos indígenas do Ceará e entidades locais, como a Amit, a Pastoral Raízes Indígenas de Crateús e o CDPDH.

[103] No início de agosto de 2011, começou a ser realizado o recadastramento das casas das famílias indígenas. Por conta disso, realizou-se uma grande reunião com mais de 100 pessoas, no dia 6 de agosto, para a qual foram convidados os moradores da aldeia Fernandes, da aldeia Balança, do Jucazeiro, e de outras povoações no interior da área a ser demarcada, para se debater sobre a importância de ser cadastrado, já que, segundo os Kanindé, com a demarcação da terra, não sabem como vai ficar a situação dos parentes que não estiverem "cradastados".

> índio. (...) Esse é o comunicado de todos.. a nossa comunida ista aberta pra outro fins meno esse air.. [104]

O bilhete foi o meio usado na definição das fronteiras entre os grupos em interação no interior de uma parentela. Outra situação relacionada aos critérios construídos para a definição das fronteiras entre os Kanindé remete ao modo como os laços de parentesco são vivenciados enquanto definidores de pertencimento. Sotero contou o caso de "um cabra":

> Ano passado veio um pessoal lá dos Pitaguary e tinha um cabra lá que disse que é dos Canindé, e eles lá num aprovaram. Foi preciso eles vim aqui, a gente fez uma reunião com todas as pessoas e aprovou. Ele disse o registro dele, e era do lugar mesmo que ele tava dizendo, era de uma família da gente mesmo, lá num-sei-da-onde. E pareceu tudo como o povo Kanindé, aí ele se amostro que ele era isso mesmo, fizemos uma declaração e mandemo pra o cacique de lá dos Pitaguary, dizendo que ele era mesmo índio. Conhecemos a família dele, onde ele morou e tudo (Cacique Sotero).

Internamente, existem muitos estigmas e estereótipos desabonadores acerca do que é ser índio. "Eles falam que índio é ladrão, índio é veado" (d. Tereza). Entretanto, a adesão à identificação étnica vem crescendo muito, "atingindo quase 90% do pessoal se identificando" (Cícero Pereira), mas "(...) 50% ou 60% ainda convivem com o sindicato" (Sotero). As disputas, simbólicas, políticas e de classificação, continuam. Em sua fala, exibindo atributos identificadores, estereótipos e estigmas sociais que eles vivenciam, Cícero nos conta que "isso ainda existe na vergonha da gente dizer o que a gente é".

> Na frente da pessoa que tá fazendo ali o cradasto, a pessoa se assume como indígena. Mas quando chega num hospital, num posto de saúde, na cidade, ele não quer se identificar. No nosso território tá tendo muita gente jovem que num se assume, num quer ser índio, num quer botar um colar no pescoço, num quer botar um cocar na cabeça, se sente muito pequeno dentro do seu próprio município, acha que chegar na cidade, chegar no hospital, chegar num canto público com colar no pescoço e for dizer que é índio, se acha muito pequeno porque alguém chateia, vai dizer que você num é índio, vai discriminar. Num diz comigo mais, com Sotero, com o Valdo, porque eles já sabe que nós somos maduros, que a gente anda por todo canto com nossos colar, que nós somos e não podemos ser discriminados. Quando nossos jovens conhecer a sua realidade, o que ele é mesmo, eu tenho certeza que vai dizer e ninguém vai discriminar. Ele pode usar até a força maior, ele tem que se sentir forte de conhecer o próprio direito dele (Cícero Pereira).

Os objetos atuam diretamente na percepção subjetiva e nas associações relacionadas à identificação e reconhecimento étnico. Hoje, Cícero Pereira é a liderança mais

[104] Bilhete dos moradores do Jucazeiro para Cícero. 29 de novembro de 2006.

ativa internamente nas articulações do movimento indígena. É o atual presidente da AIKA, um importante mediador junto aos órgãos e instâncias de reconhecimento oficial. Sua fala explicita os critérios que foram sendo construídos para o reconhecimento de quem é Kanindé, por parte do próprio povo.

> Primeiro já sabe quem mora aqui, as primeiras pessoas que tão aqui é as liderança, as pessoas mais idosas, num é jovem, liderança é um cacique, é um pajé, que sabe que a pessoa mora aqui. Um dos critério que identifica é ele dizer que é índio, porque a gente conhece quem é ele. Se uma pessoa de fora chegar e dizer que é índio ela vai passar por um processo: da onde veio, qual é a história, um dos critério é isso aí. Dizer que é índio e assumir ser índio, e também ter o seu bem comum nas comunidades, fazer os seus trabalhos. Tá a associação aí, ela tem o seu estatuto, pra trabalhar com o seu povo. Aquela pessoa que é índio tá dentro da luta, luta pela terra, pela educação, pela saúde, ele num pode ser um índio pra se aproveitar de alguns projetos que vem. O índio que é índio num vai se enversar com projeto de governo. O índio que é índio tem que se preocupar com o meio ambiente, com a natureza e com sua sobrevivência de viver na própria comunidade. Isso é um dos critério que a gente sempre aplica nas reuniões, o seu compromisso, de pessoas pra viver bem na comunidade, ajudar a comunidade e não ser contra as coisas. Um índio não pode ser contra outro. Para se assumir como pessoas indígenas tem que querer ser. É querer ser e se assumir (Cícero Pereira) (grifo meu).

Cícero aponta alguns critérios fundamentais do reconhecimento entre os Kanindé: morar na aldeia Fernandes, autoafirmação, ter uma história (passado), trabalhar pelo "viver bem" e se engajar na AIKA. A defesa do meio ambiente e da natureza também estão presentes nessa construção, como não poderia deixar de ser, já que tratamos, conforme Sotero, de um "sistema da mata". A construção de uma ligação com um passado, selecionado e reconstruído a partir das lembranças existentes e de outras apropriadas, possibilita efetivar um pertencimento a uma coletividade fundada na crença em um ancestral comum – sejam eles os três irmãos "Francisco dos Santos", seja ele Canindé, o chefe Janduí. Segundo Cícero Pereira,

> Kanindé é porque a gente vem de uma história, de uma pessoa, que era um chefe. Como nós temos um cacique aqui, a gente vem daquela história, se vem daquela história foi escolhida aquela história. Eu me considero índio Kanindé, num é que eu tenha passado por Canindé. Eu venho da história, de pessoas, de antepassados, de uma família que veio de lá pra cá (Cícero Pereira).

Ao acionar a ligação a um passado, a uma "história escolhida", Cícero explicita modos de constituição social da memória indígena. Para esta associação se concretizar, precisa de um "ponto de amarração" (Montenegro, 2003), para o qual as variadas narrativas de migrações compartilhadas enquanto tradição oral serão reorientadas. Zé Maciel já

relaciona a condição de ser indígena à terra, quando afirma que "o índio é natural da terra e a terra do índio é essa aqui. E então a base é que nois vem fazendo, eu me considero desse jeito". Percebemos como a própria noção – presente nas categorizações sobre os objetos – de índio como ser da terra, também amplifica sua influência como atributo definidor de um autorreconhecimento. Ana Patrícia Fidélis trabalha como agente de saúde em Aratuba, atuando nas comunidades Fernandes, Régio e Quebra-faca. Atendendo a índios e não-índios do mesmo grupo familiar, sempre ouve muitas histórias acerca da polêmica sobre a existência, ou não, de índios no lugar. Sobre isso, Ana Patrícia nos contou que:

> (...) algumas pessoas falam pra mim que ser índio é... a pessoa num paga nada pra ser índio, só tem a ganhar. Tem o colégio que já foi construído, o centro de artesanato, se Deus quiser vai ser construído o posto, vai ter a equipe de saúde da família indígena. A pessoa ganha, só tem a ganhar, não tem nada a perder. Aqui é uma das comunidades de Aratuba que está se desenvolvendo mais e as outras pessoas ficam comentado fora que é devido ao movimento indígena (Ana Patrícia Fidélis).

A chegada dos chamados "benefícios" relaciona-se à dinâmica das identificações em que ocorre uma positivação da indianidade, que atua combatendo *pari passu* atributos degradantes também disseminados. A conquista de alguns direitos sociais, principalmente os mais notáveis, simbólica e literalmente eficientes, atuam diretamente em problemas historicamente críticos, como o acesso à água, à educação e à saúde. Não pontuo a terra, porque, como terra de herança, a questão foi sempre defender as fronteiras já constituídas a cada geração de posseiros e invasores. Admitir a relação entre os benefícios advindos do reconhecimento e os processos de identificação não significa necessariamente reatar uma perspectiva instrumentalista para a análise da etnicidade, mas considerar as construções sociais de sentido efetuadas pelos sujeitos que vivenciam os processos étnicos enquanto embates de classificação.

Estes critérios de reconhecimento são incorporados particularmente por cada indivíduo, em suas experiências de identificação como Kanindé. Raimundo Terto é enfático em sua noção de pertencimento e, contrariando um dos critérios elencados por Cícero, afirma categoricamente que se considera índio "*(...) desde o tempo que eu me cadastrei, só que eu não gosto de participar dos encontros lá sabe, eu vou, mas num é direto*".

Existem variadas experiências e vivências da etnicidade. Sinhô é uma pessoa querida na aldeia Fernandes, foi agente pastoral das CEB's, muito ativo na organização

comunitária da região e a primeira lideranças apontada para assumir a função de cacique dos Kanindé, mas não aceitou. D. Maristela Soares é sua esposa. Perguntada sobre sua indianidade, inicialmente hesitou, apontando-o: "(...) eu sei que o Sinhô é que anda nesses negócio". E logo recorreu a uma referência compartilhada acerca da identificação, falando que "(...) trouxeram um cadastro, eu sou cadastrada". De sangue, nada afirmou. Mas depois, justificou: "Eu sou, eu já entrei. É uma coisa que serve muito as pessoas, serve pra tanta coisa né, se a gente for ser contra". D. Maristela tem conhecimento de pessoas que são contra os "indízima" entre seus parentes, mas ela não é. "Não sou contra nem um e nem o outro", pontua. Se, por um lado, há dúvidas acerca da indianidade entre eles, por outro, numa afirmação de um pertencimento que ninguém pode negar, não paira dúvida acerca de quem é da família: "É tudo uma família só e o que adianta ser contra o outro, né? Num pode num pode não ser contra não, tem que ser a favor" (D. Maristela Soares).

Os sentidos da etnicidade são variados e não há uma escala precisa para quantificação, já que estamos lidando com processos sociais altamente subjetivos, relacionados com o senso de pertencimento e relações de identificação e atribuição de diferenciações. Ana Patrícia Fidélis, que ganhou o sobrenome em homenagem à avó índia (Raimunda Fideles), expõe seus critérios pessoais: "(...) pra mim ser índia é tá mais o meu povo, ajudando, acompanhando os movimento atrás de melhoria pra comunidade, trabalhar na terra como eu trabalhei e ainda trabalho, gostar da natureza". A ideia da coletividade é constantemente associada à condição de ser índio, ato que se funda no pertencimento a um povo, mas que é vivenciado de múltiplas formas por cada indivíduo através de suas experiências sociais.

Na construção social da etnicidade Kanindé, a definição das funções de pajé e cacique, e a adoção de um etnônimo, cena comum entre tantos outros povos indígenas, foi parte fundamental no processo de diferenciação gerado pela reorganização das diferenças no grupo de parentesco. Segundo Cícero Pereira,

> Eu me sinto hoje dessa maneira né, índio eu sou. Por que esse nome Kanindé? Porque antigamente, a história de Canindé, eu acho que é uma historia que tem no nordeste todo, meu pai falava que 'acolá tem uma raça de cabra Canindé', era um animal. Criou uma cabra de leite que tem uma lista debaixo da barriga, eles botaram o nome de cabra Canindé, eu não sei porque botaram esse nome. Mas eu venho acompanhando as primeiras pessoas que vem passando, como podia ser índio Sotero, índio Maciel, isso foi um nome que foi botado, uma família. É quem nem os nomes de porque Quebra-faca? Alguém botou aquele nome, e os mais velhos dizem porque aquele nome é Quebra-faca, era uma madeira que tinha, a pessoa ia quebrar ela com a faca e quebrava a faca. Por que Rajado? Botaram aquele nome lá porque

> as pedras são rajada, e quem botou ali? Hoje, lá perto da casa do Ciço, ele planta lá no Barreiro, por que esse nome Barreiro? Porque era um canto onde toda comunidade arrancava o barro pra fazer louça e fazer telha, aí botaram o nome de Barreiro. E assim deram os nomes das coisas (Cícero Pereira).

Entre 1967 e 1977 a missionária indigenista Maria Amélia Leite viveu em Aratuba, atuando nas CEB's vinculadas à paróquia, junto ao padre Moacir Cordeiro Leite. Entre 1977 e 1985, morou em Sergipe, onde passou a atuar junto ao povo Xokó, da Ilha de São Pedro. Nesse ínterim, passava temporadas no Ceará e, numa dessas férias, retornou à Aratuba. Em sua história pessoal, Maria Amélia afirma que a ida para Sergipe a fez despertar para as questões étnicas das populações pobres com quem vinha trabalhando desde a década de 1950. Nos dez anos em que circulou entre as dezenas de distritos e povoados da serra de Baturité, da quebrada e do sertão, ainda não havia atentado para a indianidade de muitas delas. Após aquela viagem, seu olhar se transformou. Maria Amélia nos contou que, em um destes retornos,

> Em 1981, eu fui em Aratuba. Primeiro, eu fui no Paraíso (sítio vizinho). Quando cheguei, contei a história dos índios, porque eu tava com o coração cheio dos Xokós. Aí um velho, o marido da dona da casa, disse: 'eu tenho um presente pra você (...) eu vou lhe dar aqui uma lembrança dos índios da Aratuba'. Aí eu disse: 'o quê?', aí ele: 'é, aqui tem uns índios, lá nos Fernandes, aquele pessoal é índio', aí eu disse: 'eu não acredito!', aí ele me deu um machado de pedra (Maria Amélia).

Nesta viagem para o Ceará, retornou ao Sítio Fernandes, mostrou o machado e contou sobre a "descoberta", ficando surpresa ao saber o que eles já sabiam: que descendiam de índios. Maria Amélia afirma,

> (...) eu num me lembro se ele falou que eram Canindé, isso eu não me lembro, mas ele falou os índios dos Fernandes. Eu caí pra trás. Quando eu cheguei lá nos Fernandes conversei com eles, mostrei o machado, um machadinho, aí fiquei com um machadinho, ainda hoje eu tenho o machadinho. Fui lá, conversei, perguntei. Mas num ficou muito na história dos índios não, eles diziam era: 'o meu avô, o meu bisavô era índio'. Ficou só nisso, num teve grande repercussão (Maria Amélia).

Naquele momento, o relato de Maria Amélia, ressaltando a vinculação entre o machado de pedra e a descendência indígena não teve grande importância.[105] A adoção do

[105] Durante nossa permanência na aldeia Fernandes, e com a realização dos trabalhos de inventário no MK, os Kanindé falavam a história do machadinho que Maria Amélia possuía, e da enorme vontade dela de doá-lo para o MK. Durante o período, tentei por várias vezes facilitar o encontro e sua ida para Aratuba fazer a entrega, mas não consegui. Entretanto, no dia 7 de setembro de 2011, quando já não estava mais entre eles, Maria Amélia Leite retornou mais uma vez à aldeia Fernandes e entregou, numa cerimônia com a população, o machado

etnônimo Kanindé só ocorreu em meio à mobilização por reconhecimento étnico, em 1995. Eles não identificam um momento exato em que passaram a autodenominar-se povo "Kanindé de Aratuba" (para se diferenciar dos "Kanindé de Canindé", seus parentes da Gameleira), mas recorrem a determinados sentidos associados a esta assunção:

a) Fazem referência a animais de criação adjetivados "Canindé", como memória de seus antepassados, por conta da cor da barriga deles (cabra, jumento, boi);
b) Fazem referência a pesquisadores, dos quais destaca-se o professor Francisco José Pinheiro, do departamento de História da UFC, pesquisador da história indígena, ex-vice-governador e atualmente secretário de Cultura do Estado do Ceará, de quem foram alunos na 1ª turma do magistério indígena. Durante as mobilizações e atividades do movimento indígena no Ceará, frequentemente o pesquisador ministrava aulas sobre história do Ceará para os índios que cursaram o magistério;
c) Fazem referência ao fato de serem de Canindé (pelo menos, certamente um dos grupos familiares que os formam, os Bernardo) e às migrações dos antepassados pelo sertão;
d) Fazem referência às pesquisas efetuadas por eles mesmos, a partir das quais "descobriram" que eram Kanindé.

Desde as primeiras aparições como indígenas registradas na imprensa (em 1995), já foram apresentados como povo Kanindé. Já existiam lideranças locais e formas eficientes de organização antes da chegada do movimento indígena. Esta mobilização no Sítio Fernandes, fruto de anos de amadurecimento político no STRA e CEB's, havia possibilitado a construção de instâncias de discussão dos problemas da "comunidade", termo muito usado por eles. Trabalhos comunitários em hortas e roçados principalmente, atividades religiosas, como terços e novenas, e as chamadas "reuniões", por exemplo, eram momentos coletivos importantes da organização interna. "Aí foi uma grande motivação que deu a nois daquele dia em diante, nois ficar fazendo as nossas reuniãozinha juntos e descobrindo cada vez mais a nossa historia indígena aqui nesse povo de Canindé" (Sinhô). Daí, com o "descobrimento", esses canais de organização já existentes foram ressignificados, frente à nova proposta de mobilização. Assim, foi chamada uma primeira "reunião" para discutir a "descoberta" que

recebido em 1981, que ela aponta como uma das primeiras referências, em suas memórias pessoais, aos Kanindé de Aratuba. Hoje, o machado faz parte do acervo do MK.

haviam realizado Cícero e Sotero, com a participação na assembléia estadual indígena de 1995.

Foi nesse processo de reconhecimento que se criaram os cargos de pajé e cacique. Maciel conta sobre uma conversa que teve com Sotero, logo no início da mobilização:

> Um dia ele saiu pra uma reunião, sei nem onde foi. Quando ele chegou, nois ia subindo pra rua e ele disse: 'Maciel me diga uma coisa, você quer ser pajé ou você quer ser cacique?' Imaginei que eu num sei ler, pra ser cacique precisa adquirir as coisas pra trazer pra dentro da aldeia. E ele como já sabe ler e eu num sei de nada, só sei dos matos, disse que ficava na aldeia mesmo. 'Sou o pajé' (Pajé Maciel).

Sotero conta a sua versão:

> Me tornei cacique porque, com o tempo que foi se passando, a gente conhecendo os outros caciques, aí se foram um povo se lembrar que nois, a nossa aldeia, também precisava de um cacique e um pajé. O pajé a gente tem muita lembrança, diziam que os pajés eram os rezador e o cacique sempre era pra viajar, andar e trazer dedicação, levar algumas notícias pras aldeia, encontrar as notícias da gente, a história da gente pra outras aldeias e as outras contar pra gente também. Tem essa transição de um pro outro. Os índios pensaram de eu ser o cacique. Disseram que eu tinha capacidade de ser cacique e me perguntaram, eu disse que topava (Cacique Sotero).

Nos importa apreender a construção e significações das narrativas sobre o processo de definição das lideranças aptas a assumir as funções de pajé e cacique. Nas falas das duas lideranças, as concepções sobre os papéis de cada um deles se assemelham em um ponto, pelo menos: o cacique tem a função de sair da aldeia, "trazer dedicação", mediar contatos com outros povos e órgãos, levar e trazer notícias. Frente à associação entre a função de pajé e os rezadores, feita por Sotero, Maciel não apenas tem consciência, como se posiciona e, honestamente, afirma "tenho as minhas rezas" e "só sei dos matos". Outra associação é feita por Maciel como decisiva em sua escolha, quando conta que "Eu disse que fico como pajé, porque ele sabia ler, eu não sabia. (...) Eu acho que ele achou que o mais velho, que podia ser eu". Percebemos a importância dada ao ato de ler para fazer a mediação e, ao mesmo tempo, à idade, que traz o aval da experiência de vida, como noções relacionadas à sua escolha.

Este processo político representa os contornos locais que ganhou a definição das funções de pajé e cacique, a partir de dinâmicas locais pré-existentes, nas quais tanto Sotero quanto Maciel já eram considerados, internamente, lideranças de longa data e, de certo modo, ao tornarem-se mediadores dos contatos assumindo essas funções na organização indígena,

selavam uma aliança entre dois núcleos familiares extensos, fundamental para o fortalecimento de um movimento étnico entre a população do Sítio Fernandes.

Neste processo, a definição do etnônimo foi um importante momento de questionamento acerca do passado dos moradores do Sítio Fernandes: quem eram seus ancestrais? De onde vinham? Que histórias contavam e que memórias possuíam das gerações anteriores? Eram índios? Que eram uma só família, sempre souberam. Mas, a qual "etnia" pertenciam? "Povo dos Fernandes", como são conhecidos em Aratuba e região.

Assim como criar as funções de pajé e cacique e a dançar um toré na aldeia, adotar um etnônimo era uma condição *sine qua non* para a obtenção do reconhecimento como povo indígena. Este processo é o resultado de uma complexa rede de relações e informações em cruzamento constante, uma metáfora significativa para analisarmos a constituição das dinâmicas das identificações étnicas entre os Kanindé como um mosaico formado por elementos de procedências variadas, que recebem novos significados quando relacionados entre si e com a realidade na qual estão se inserindo. Não havia uma referência de pertencimento a um povo específico na memória social da coletividade. Sotero conta que começaram a se mobilizar para serem reconhecidos "só como índio, indígena. Quando nois já tinha feito várias reunião, não se chamava povo Kanindé. Eu num conhecia assim, o meu pai ou minha mãe ou avó chamando nois de Kanindé não, de jeito nenhum" (Cacique Sotero).

Outras lembranças são reinterpretadas, já que poderiam trazer algum sentido para uma descendência. Nesse sentido, memórias das migrações falavam que vieram de lugares determinados, buscaram saber quem havia vivido nesses locais, em quem estavam os seus antepassados. As narrativas sobre migrações foram fundamentais na adoção do etnônimo Kanindé, aliadas a outro componente importante para a construção da etnicidade: as pesquisas que resultaram na formação dos "dossiês". Sotero, explicitando suas associações, conta que eles foram

> (...) fazendo pergunta nos encontros. Uma das primeiras pessoas que fizemos pergunta foi a um historiador. O que significava uma história Canindé, porque nois era daqui do sertão do Canindé e tinha essa ligação com a Gameleira, que é um povo nosso que é do sertão do Canindé. E eu fui até que respondi pra ele, que essa pessoa foi o Dr. Pinheiro, aí eu fui e disse que eu conhecia Canindé, Canindé era, como eu conhecia, a cidade de São Francisco, que se chama Canindé; e segundo é o animal, o burro, o boi, o jumento, aquele bicho que é preto da barriga amarela, barriga assim quase branquicenta, nois chamava um jumento Canindé, um burro Canindé, um boi Canindé, porque ele tinha a barriga amarela, quase avermelhada e era preto, o lombo dele todo preto, o resto do corpo e a barriga branca. Aí eu conheci que era nossa palavra indígena. Depois dessa história alguns pesquisador, e desses que faz essas

> coisas com a gente, essas pesquisa que foi e disse que nois era Kanindé, Kanindé, eles chegaram a dizer que era com k e não com c, eu peguei aquilo na minha cabeça e espalhou aos quatro cantos que nois era uma família Kanindé (Cacique Sotero) (grifos meus).

Interpretam múltiplos referenciais temporais, simbólicos, espaciais e identitários que vão definir um pertencimento que vem atuando como um importante sinal diacrítico que os vinculará, também, a um passado e a uma trajetória histórica que remonta ao Principal Canindé, chefe dos Janduí. Sotero lembra das influências na definição do etnônimo:

> (...) um foi o Dr. Pinheiro e outro foi um cara que nois tava fazendo magistério, e era um professor que acompanhou magistério naquele tempo. Ele era de São Paulo, me falou essa história tobem, que era uma atnia que ele tinha visto numa pesquisa que tinha feito, esse povo Canindé, e eu num sei como. Até que adepois teve aquela história dos primeiro cacique, num sei se foi o primeiro, sei que era um cacique que ele era, os... Um nomezinho assim... que ele era o cacique num sei o quê Canindé... E daí acabou que eu vim acreditando assim na origem da gente, porque quando eu descobri que tinha a história de índio e vivia escondido, podia ter essa palavra também, índios Canindé, essa tribo Canindé, que não sabia da onde ela podia ser, e caiu, foi descoberto que era nois aqui no nordeste (Cacique Sotero) (grifo meu).

Em uma pesquisa feita por eles, em 1996, o Sr. Chico Silva, 81 anos, morador de Negreiros, sertão de Canindé, os contou que "Quem chegou aqui primeiro foi o Major Simão Barbosa Cordeiro em 1725, São Pedro era dum tal de Cabral (se refere à fazenda São Pedro). Os índios Kanindé que habitavam aqui, saíram em 1626. E eles eram pretos da barriga branca, é por isso que se chama o animal preto da barriga branca de Canindé".[106]

4.2 Categorias nativas e narrativas do "descobrimento"

"Descobrimento" (ou "descoberta") é uma categoria usada em escala temporal, que classifica o momento em que a população do sítio Fernandes assumiu a identificação indígena, em 1995. De sítio à aldeia Fernandes. A categoria demarca uma ruptura com outras identificações sociais (trabalhadores sindicalizados, agentes pastorais da CEB's, comunidade rural etc.) para inaugurar uma identificação étnica (povo Kanindé), utilizada sempre como discurso sobre a coletividade ("A gente começou a se descobrir", "Da gente ser indígena"), o que denota que a "descoberta" é significada como uma escolha coletiva de parte do grupo familiar, que foi crescendo aos poucos. Esta categoria conecta-se a dois episódios significados

[106] Depoimento do Chico Silva, 81 anos, nascido e criado na localidade Gameleira, município do Canindé-Ceará. Em 10 de setembro de 1996.

como importantes narrativas sobre o início do movimento indígena na aldeia Fernandes: uma reunião, em 1995, e o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, em 1996.

A "descoberta" é parte de um processo que adquiriu significados imediatos – a conquista da terra da Gia – e simbólicos, a construção social da etnicidade Kanindé. Com a participação de Cícero e Sotero na 2ª Assembleia dos povos indígenas no Ceará, efetuou-se uma articulação fundamental para o fortalecimento e reconhecimento do movimento indígena nascente. A associação entre o "descobrimento" e estes dois fatos constitui importante "ponto de amarração" (Montenegro, 2003) para a compreensão da construção social da memória indígena. A partir desse momento, passaram a vivenciar um criativo processo de reelaboração cultural, alvo de intensas disputas simbólicas entre diferentes representações sobre o passado e o modo de se organizar no presente, nas condutas individuais e coletivas, na relação com o Estado e nas práticas religiosas e ritualísticas, só para citar alguns campos de tensão mais evidentes. Uma questão decisiva seria, cada vez mais, afirmar ou negar o projeto de um movimento étnico, se posicionando perante a ele. Neste mesmo momento, começam a ser realizadas reuniões para a organização e as pesquisas que resultarão no colecionamento de importantes documentos sobre a trajetória dos Canindé históricos e da população da aldeia Fernandes.

4.2.1 ***A primeira "reunião indígena"***

> CARTA CONVITE - II ASSEMBLÉIA DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ Pitaguary, Genipapo-Canidé, Kariri, Tapeba, Tabajara, Tremembé, Potiguara de Monte Nebo, Tremembé e outros. Queremos convidar vocês para se fazer presente na II Assembléia Indígena no dias 27 e 28 de Outubro deste ano de 95, na cidade de Maracanaú. Depois da bonita experiência que tivemos em Poranga, de onde falamos de nós mesmo e do profundo conhecimento que tivemos uns dos outros, das nossas histórias, de nosso medo, da nossa coragem e força, é que resolvemos novamente voltar a se encontrar e ver o que mudou. (...). Nossa Assembléia será na serra do Pitaguary, o lugar é muito bonito, tem muito de nós, é nossa terra, nosso chão.[107]

A participação na 2ª assembleia dos povos indígenas do Ceará constitui, nas narrativas do "descobrimento", uma importante referência simbólica e temporal para o início do processo de identificação como povo Kanindé. Segundo Sotero, "A Maria Amélia mandou uma carta pra mim e o Ciço ir para uma reunião (...) queria que nois tivesse lá junto com eles (...)". Ao chegarem lá, até então não sabiam do que se tratava, então perceberam que "(...) era uma reunião de índio (...), eles falavam da história indígena, histórias de outras comunidades,

[107] Carta Convite da II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará. 1995.

até chegar na história dos Maracanaús (os Pitaguary)" (Cícero). Sotero é enfático em afirmar a importância, no despertar para uma nova identificação, do fato de tomarem contato com os relatos dos outros povos neste encontro, relacionando-os a "(...) uma história que nós tinha tombem aqui na nossa comunidade".

"Chegando lá nois se hospedemos no colégio, muita gente diferente, de outras etnias" (Cícero). Uma das primeiras surpresas foi encontrarem "(...) uma parenta nossa, que era a d. Joana Cadete, minha tia, irmã do Chico Cadete, da família da gente. Ela mora lá (...). Nós encontremos nossos familiar lá, aí a gente disse 'olha, já tem gente da nossa família morando aqui, né". Além da identificação de parentes, os irmãos se reconheceram fortemente nas histórias, em determinadas práticas sociais e nos modos de convivência e tratamento, o que despertou neles um olhar diferente para as lembranças que carregavam, individuais e familiares. Após aquela experiência, os dois irmãos não seriam mais os mesmos.

Segundo Sotero, "Aquele dia a gente teve a coragem de se declarar como indígena. Lá mesmo contemos quem era nosso povo, quem era nossos avós e quem somos nóis. Nois somos indígenas, né". Através do compartilhamento dos sentidos apreendidos com os parentes, iniciaram a mobilização política de caráter étnico que resultou na construção de pertencimentos e atribuição de identificações então inexistentes, redefinindo bases de uma nova política da memória para a representação do passado.

Entre os assuntos que foram discutidos nos dois dias, as questões relacionadas à saúde receberam destaque. A assembleia, que esperava aproximadamente 60 lideranças, ocorreu na "Serra do Pitaguary", onde havia "um grande açude para tomar banho, cascatas, e muito de nossos troncos veios, uma grande mangueira que serviu para amarrar o nosso povo na Escravidão, é o lugar sagrado, nela está os espíritos de muitos de nossos povo que queria liberdade" (Carta-Convite). Foram dois dias intensos de trocas de experiências e, no final, se reuniram para "avaliar e fazer um relatório de como foi o encontro". Encerraram com um momento ritual no fim da assembleia, "embaixo da mangueira sagrada", onde fizeram suas "danças e orações" (Carta-convite).

"Tribo esquecida em Aratuba vai à reunião". Sob este subtítulo, em 27 de outubro de 1995, o jornal O Povo retrata a participação dos Kanindé na 2ª assembléia indígena estadual. "Essa reportagem aqui foi a primeira reunião que fiz, que eu recebi a carta e aí eu fui em Maracanaú e trouxe a história dessa reunião. Da história que nasceu o nosso grupo indígena" (Cacique Sotero). Nosso primeiro contato com essa matéria ocorreu no próprio

espaço do MK, pois a mesma se encontra pregada na parede. Ao apresentar os objetos, cacique Sotero sempre destacava a matéria como a "primeira história nossa". "Nossa", como povo indígena, e dele, em particular, como liderança nesse processo. Em sua fala, se apropria da representação construída pelo jornal sobre a ida deles à assembleia indígena, e aquele recorte passa a ocupar um lugar simbólico especial, destacado em meio aos objetos na parede principal do MK. Atua como uma espécie de "registro de nascimento", pois que de reconhecimento e, na apresentação do MK, está vinculado à assembleia e ao início da mobilização indígena, materializando sentidos para esta narrativa do descobrimento. O fato é parte do processo de organização do movimento indígena no Ceará, no momento em que os Kanindé a ele se integraram, que é ressignificado quando lhe são atribuídos sentidos locais, funcionando nas memórias sociais como uma espécie de narrativa fundadora da "descoberta".

Seriam "cerca de 120 famílias de um grupo praticamente esquecido no mapa étnico do Estado", representados por José Maria Pereira dos Santos, 52, e Cícero Pereira, 44 anos, irmãos, casados, agricultores e moradores do Sítio Fernandes [108]

Tribo esquecida em Aratuba vai à reunião

Pela primeira vez, dois representantes da aldeia dos índios Kanindé participaram de um encontro de líderes de tribos cearenses. José Maria Pereira Santos e Cícero Pereira saíram de Aratuba, a 132 km da capital, especialmente para a Assembléia. Na localidade de Sítio Fernandes, onde moram, estão cerca de 120 famílias de um grupo praticamente esquecido no mapa étnico do Estado.

Sem nenhuma característica de sua tribo, os dois admitiram a emoção no encontro. "Realmente, eu vi esse pessoal todo aqui e fiquei bastante feliz" - disse José Maria, mais falante. Os Kanindé, segundo eles, ocupam uma área de 1.50 hectares na cidade - considerada a mais alta do Ceará. "Vivemos da agricultura. Muitos de nós nem se reconhecem como índios. Ainda somos desorganizados" -, completou.

José Maria Pereira Santos representa aldeia Kanindé de Aratuba

O POVO

FORTALEZA-CE SEXTA-FEIRA, 27/OUTUBRO/1995

Figura 45 – Reportagem do jornal O Povo, dia 27 de outubro de 1995

Quando retornaram para o Sítio Fernandes, os irmãos convocaram uma reunião. "Contemos a história pra comunidade. Ficaram todos ansiosos pra querer saber, quem ia querer se assumir também, porque era uma novidade. Foi onde tudo começou" (Cícero). Naquele momento, lembra Sotero, "(...) criamos coragem de falar a história indígena. (...) nós

[108] Jornal Diário do Nordeste, dia 25 de outubro de 1995.

ouvimos a história dos outros e se lembramos da nossa (...) Eu tinha lembrança dos meus pais e dos meus avôs, num podia falar que era índio. Fui contando pros daqui, que aqui tinha índio também, (...) foi espalhando, chamando aquelas pessoas e crescendo o movimento". Segundo Cícero, uns "Receberam bem, outros assustados... ficavam duvidando, uns com um pé dentro e outro fora (...). Dissemos que nessa reunião tinha muito índio. (...) que tavam lá pessoas da família da gente, tudo índios, então nós somos também. Comecemos a conversar, a discutir. Aí veio o problema da terra, da saúde, da educação".

A narrativa do descobrimento se confunde com a criação do MK. Descortina-se ao nosso olhar um horizonte mítico que cerca narrativas de origens, muitas vezes sob ares miraculosos, com o registro jornalístico sincrônico ao evento. Além dos relatos, a reportagem e a carta-convite são documentos que permitem analisar a participação deles na assembleia e como esta foi ressignificada nas narrativas construídas em suas autorrepresentações.

A partir disso, conta Sinhô, "O pessoal foi começando a entender, (...) em muitas reunião, estudando como era o índio". Se por um lado, a referência a esse encontro do movimento indígena é forte nos relatos orais de Cicero e Sotero acerca da "descoberta", também está presente nas lembranças de outras pessoas, mesmo que de forma mais vaga e menos enfática, enquanto associação à mobilização. Sinhô Bernardo, por exemplo, conta que "Começaram a descobrir mesmo quando o Cícero e o Sotero foram pra uma reunião em Fortaleza com a Maria Amélia e gente de outras áreas. Eles amostraram alguma coisa lá que os meninos pegaram que aqui também tinha, aí eles trouxeram de lá". Entre essas coisas, "que aqui também tinha", Cícero destaca que, na assembleia, "Começaram a contar o que faziam na pesca, na caça, conversava sobre o que acontecia nos matos. Eu digo, 'é o que nois vive aqui na comunidade, nosso mesmo povo'". Este processo de identificação que sentiram – com as histórias, com as pessoas, com as práticas – foi fundamental para a transformação subjetiva dos irmãos, para a percepção e o sentido dado por eles a sua participação e como passariam a se transformar dali para frente. Iniciava-se um processo de transformação nas identificações individuais de Sotero e Cícero – o que Barth (2000) denomina de uma escala micro para a análise dos processos étnicos – levando-nos a refletir sobre a importância e a eficácia da ação dos indivíduos na história. "(...) uma posição privilegiada na cultura-tal-como-constituída pode ampliar as consequências da ação de um indivíduo" (Sahlins, 2008, p. 133). Nesse sentido, podemos analisar a relação entre o fato (participação na assembleia) e o processo

(movimento étnico Kanindé), o que Marshall Sahlins denomina de relação entre cultura e história (2003).

Esta viagem para a assembleia e o seu retorno para a aldeia Fernandes marcaram também o início do deslocamento temporal em busca de histórias, memórias, fotos, documentos e objetos que passassem a dar sustentação à pressentida indianidade que acreditavam possuir enquanto coletividade. Iniciava-se a formação dos "dossiês", através da produção de um arquivo documental, hoje parte do acervo do MK.

A interação com os demais povos no Ceará foi fundamental no processo de mobilização e visibilização iniciado. A participação na assembleia indígena, o início da mobilização, o conflito com os trabalhadores da fazenda Alegre e a criação do MK, eventos ocorridos entre 1995 e 1996, estão intrinsecamente relacionados na narrativa de Sotero, a quem consideramos – utilizando uma designação de Barth (2000) – um "empreendedor étnico", ao se portar como um artífice da história. Se a "descoberta" como povo indígena, por parte dos Kanindé, está vinculada a nível estadual à participação de Cícero e Sotero na assembleia estadual de 1995, internamente, esta diferenciação se relaciona com o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, em 1996.

4.2.2 ***O conflito com os "sem-terra" do Alegre pela Gia***

> A área da Gia nois trabalhava muito tempo lá. Nossos tios, meus pais. Tinha um posseiro, que era da fazenda Alegre, o Nemézio Lima, que era acostumado a arrendar essa terra em troca de forragens. Nois plantava o milho, o algodão, o feijão, colhia e deixava a forragem pro gado dele. A fazenda Alegre emendava com a Gia, tanto que a gente vivia sempre trabalhando. Começamos a ver que num tinha mais necessidade de pagar a renda, porque era um território da gente. Aí começaram a pensar na desapropriação da fazenda Alegre. Aí esse pessoal, quando começou a se organizar, procuraram a gente pra ajudar, porque era uma área que ia ficar pra nois, se nois lutasse junto. O que aconteceu foi que nois sentemos aqui, conversemos e discutimos. O patrão de lá, tava interessado em vender a terra a eles. O governo compra, paga e vocês ficam lá (Cícero Pereira).

Muito mais marcante para a coletividade da aldeia Fernandes que a participação de Cícero e Sotero na assembleia indígena de 1995 para o início da mobilização étnica, foi a série de eventos relacionados ao conflito com os trabalhadores da fazenda Alegre, a partir de 1996. Tratou-se de uma querela na divisão da Gia entre os moradores do projeto de assentamento Alegre, do Incra (Aratuba-Canindé) e o povo Kanindé, após a conquista da desapropriação da terra fruto de uma mobilização conjunta. De ambos os lados em conflito, foram acionadas instâncias diferentes a partir das identificações sociais e étnicas operadas

pelos sujeitos em disputa. Foram envolvidos diretamente, além das duas populações, o Incra, Funai, Ibama, STR de Aratuba e Canindé, Amit e igreja católica.

O fato foi parte simbólica importante na constituição de uma diferenciação relacional, não só com os assentados – também agricultores rurais, como tantos outros grupos sociais da região – mas com uma determinada trajetória histórica e social; vinculada a uma forma de identificação e de autorreconhecimento relacionada com os processos políticos que os moradores do Sítio Fernandes passaram a vivenciar desde a década de 1960, portanto, de classificação social, que remonta a embates de representação do passado e formas de mobilização no presente.

Os documentos do MK são fragmentos que registram a visão indígena do conflito, que foram sendo guardados por Sotero, arquivísta do grupo. São atas de reuniões e encontros, listas com nomes de pessoas que participaram de ações específicas, cartas, convites, escritos diversos, bilhetes. O período entre 1995 e 1997 foi um importante momento para a incorporação de documentos e produção de registros como parte do processo étnico. Para este mesmo período há também uma série de ofícios e cartas enviadas e recebidas entre as entidades envolvidas. Estes documentos, juntos com os vários relatos orais que escutamos, possibilitam-nos uma análise conjunta dos fundos documentais (oral e escrito), adentrando na densidade etnográfica do vivenciado, mas ao mesmo tempo, perceber como os fatos são ressignificados na memória social, como são lembrados através da oralidade e indexados a sentidos vinculados a uma semântica indígena. Neste cruzamento, analisaremos os processos vivenciados naquele momento, relacionando a diversidade de sujeitos em interação e projeção de identificações e memórias, a se mobilizar conforme seus interesses em questão, motivados por um conflito na divisão de terras.

Nas memórias orais, os vários episódios do processo se confundem, como resultado do trabalho que as memórias individuais e sociais fazem com as lembranças de suas experiências, altamente relacionadas com o momento presente de rememoração.

Para a compreensão do conflito há de se entender o significado da terra para os Kanindé. Gia e o Rajado são, historicamente, as duas principais terras de plantio da população da aldeia Fernandes. No Rajado, a organização social e o parentesco fundamentam o modo de produzir, a divisão da terra e as modificações ocorridas ao longo das gerações. O sistema de trabalho na Gia é uma metáfora para compreender as relações entre terra, trabalho e produção agrícola na região da serra da Aratuba (trabalho e capital). As relações estabelecidas a partir

da Gia entre os trabalhadores rurais e os proprietários simbolizam uma série de práticas vinculadas a um modo de produção baseado no pagamento de renda – em suas diversas variações (pastagem, gêneros, porcentagem) – no trabalho "de alugado" (por dia de serviço) e na exploração da mão de obra. Estas relações de trabalho foram combatidas através dos processos de mobilização e organização social empreendidos, principalmente a partir dos anos de 1960, no qual os trabalhadores rurais brasileiros, cada vez mais, buscaram direitos sociais relacionados à terra para moradia e melhores condições de trabalho. A organização dos sindicatos de trabalhadores rurais será um momento importante no enfrentamento com os grandes latifundiários. Por outro lado, a partir dos anos de 1990, processos de identificação étnica resultam em mobilizações políticas diferenciadas em muitos grupos que haviam vivenciado a organização social através do sindicalismo rural (Valle, 1993; Palitot, 2010).

Com o início da mobilização para a desapropriação da fazenda Alegre por parte dos trabalhadores que moravam lá, a população da aldeia Fernandes foi convidada a participar do processo, por volta de 1995. Uma das lembranças mais recorrentes sobre este momento inicial é de uma "caixinha", feita para arrecadar recursos, que simbolizava a união das duas populações com o objetivo de lutar pela desapropriação. Zé Maciel contou que os Kanindé "(...) pagavam 50 centavos"[109], e esses recursos eram utilizados, segundo Sotero, para "ir pra Fortaleza, ir pra Funaia ou pagar a passagem da pessoa". A mobilização conjunta possuía sentidos diferentes para o envolvimento das partes, pois, como afirma Sotero "(...) Eles se ajuntaram com nois, nois lutando pela Gia e eles lutando pelo Alegre". Entretanto, desde o início da mobilização, já haviam fatos que desagradavam os Kanindé, o que levaria a um posterior rompimento da aliança. Segundo o Pajé Maciel,

> Depois o Nemésio vai e vende a fazenda e num lembrava que tinha nois dentro. O INCRA comprou o Alegre. Aí o Alegre queria que os daqui que trabalhava na Gia, umas 16 pessoas, fosse ajudar eles a fazer cerca lá no Alegre. Deixa que a negrada daqui viram que não dava certo, aí o INCRA soube que tinha essa turma de índio aqui dentro (Pajé Maciel).

Sotero conta que, com a desapropriação,

> Aí nos fumo e veindiquemo que essa parte era nossa, dos nossos avós, bisavós, que trabalhava nela, e ela era nossa. Teve uma lutazinha com a fazenda Alegre, que tava conquistando os sem-tetos, que nois chama os sem-terra né, que se ajuntou mais nós os meninos do Alegre, e fizeram uma medição sem combinar com a gente. Nós se

[109] Entrevista com José Constantino dos Santos, o Zé Maciel, 45 anos, caçador, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

> revoltemos dentro da história. Foi preciso vim o sindicato de Canindé, o sindicato de Aratuba, a comunidade aqui do Fernandes e o Incra do Brasil. Foi aí que houve uma revolução (Cacique Sotero).

A identificação como indígenas fundamenta uma reavaliação do passado coletivo e da própria relação com a terra, possibilitando a tomada de uma consciência da exploração provinda do pagamento de várias formas de renda. Segundo Zé Maciel, "Quando a gente descobriu que era indígena, descobriu que os donos daquela terra era nois, por aquela terra podia trazer muitas coisa boas. Portanto, lá é a raiz de tudo, foi onde nois descobrimos que pagava renda à toa, saía carradas de milho daqui pra Aratuba, pra quem num era dono". Os Kanindé baseavam seus argumentos na afirmação da condição étnica para considerarem a Gia como deles, já que seus antepassados vinham trabalhando nela há várias gerações. Para Sotero, "(...) quando nois descobriu nossa história indígena e conhecemos que os meus avôs e nossos pais trabalhavam lá, disse não, agora num é mais da fazenda Alegre não, e sim da comunidade dos Fernandes. E nois fomo lutar por ela". Há uma íntima ligação entre a "descoberta" da condição indígena e uma reinterpretação do estatuto da terra.

A categoria "descobrimento" abarca o processo de reinterpretação que os Kanindé fazem de sua trajetória histórica enquanto grupo social, fundamental em sua afirmação como povo indígena. Através da luta pela Gia, "descobriram" o que já eram, só não tinham consciência. Já eram, assim como seus antepassados – as várias gerações que trabalharam pagando renda na Gia – índios, mas como não sabiam – ou preferiam esconder – não afirmavam isso abertamente. Com o "descobrimento" como povo indígena, modifica-se a compreensão que fazem acerca da propriedade fundiária da Gia, que possibilitará uma nova correlação de forças entre as partes envolvidas. Trabalhar nessa terra há várias gerações vai significar, a partir da conscientização de que são um povo indígena, o direito à sua posse.

Cada um dos grupos apontava as razões que legitimavam a reivindicação pela terra. "Nois dizia que era nossa por causa dos nossos tios, nossos mais velhos, que trabalhavam na terra. Eles diziam que era desse fazendeiro que eles tomaram a posse, que era do Alegre (...)" (Sotero). Este foi um importante momento na redefinição, interna e externa, das disputas simbólicas e lutas de classificação na aldeia Fernandes e região. A mobilização dos Kanindé, que estava baseada em uma organização social como povo indígena, um caso de etnicização da política, foi fundamental para garantir a posse da Gia, em um conflito que foi a primeira oportunidade em que relacionaram a identificação étnica à mobilização política pela terra. "A importância da Gia é tudo, porque foi donde nois comecemos a descobrir a origem

da gente. A Gia é a raiz, tudo foi descoberto de lá. Aí foi que começou o movimento e a gente foi descobrindo que era o que nois somos hoje" (Zé Maciel). Só então os Kanindé estabeleceram contatos diretamente com a Funai. Antes disso, afirma Sotero, "Nois num tinha esse costume de tá ainda se comunicando com a Funaia". Acionaram esta identificação e, consequentemente, a Funai através do estabelecimento de uma rede de contatos dentre os quais a Amit terá um importante papel mediador.

Diferentemente da maioria das mobilizações efetuadas por populações rurais da região – que se organizaram apoiados pelos STR de Aratuba e Canindé e pela paróquia de Aratuba para transformarem as propriedades em que moravam e trabalhavam em projetos de assentamento (PA's) – os Kanindé optaram por se organizar sob a bandeira da identificação indígena. Esta escolha permite adentrar na relação dinâmica entre identificações étnicas e a memória, em um processo ativo de reinterpretação do passado. Ao mesmo tempo, através da abertura do MK e da formação dos dossiês documentais, os Kanindé iniciavam um novo modo de autorreconhecimento enquanto povo, redefinindo redes de diálogo estabelecidas. Como afirmou Zé Maciel, "nós num somos sem-terra, nois somos indígenas".

Identificamos no acervo do MK o seguinte documento: "Vai para comunidade de Fernandes aus coidados do Henrique"

> Alegre 9-10-95. Nós da comunidade de alegre estamos lhes convidando para vir participar de reunião quinta-feira as 5 horas da tarde. Porque nos tivemos uma reunião com os técnicos do INCRA eles pediram que nos fizesse uma reunião com as famílias enteresse morra no imóvel nos achamos por bem convidar vocês. Caso vocês interece morra no imóvel. Porque seita feira eles vem fazer o casdratamento das famílias trazendo todos documentos da família. Agradece a prezencia de todos.[110]

O bilhete trata do processo de cadastramento das famílias que morariam no assentamento Alegre, ainda possivelmente em negociação com o Incra. Foi justamente numa dessas reuniões dos grupos na fazenda Alegre, muito rememorada pelos Kanindé, que a aliança foi rompida de vez. Zé Maciel relata que, durante a mobilização pela desapropriação,

> Nois ia pra lá às vezes e num tinha oportunidade de falar. Um dia nois fomos. Rapaz, hoje nois vamos quinze pessoas pra reunião no Alegre, tudo de jumento. Um magote de jumento faz uma zuada medonha, quinze jumento. Chegando lá, amarramos os jumento no balcão que tinha debaixo do juazeiro. Quando nois pisa na sala da reunião, eles falaram que era pra falar quando chegasse a vez. Começou a

[110] Bilhete dos moradores do Jucazeiro para Cícero. 29 de novembro de 2006.

> reunião, só eles. Quando a gente ia falar, diziam: 'só quando chegar sua vez'. Muito bem. E a reunião ficando tarde, tarde, e num tinha vez pra nois dizer nada. Os jumentos naquela zuada medonha. Aí incomodou tanto que eles mandaram a gente tirar os jumentos de lá. Aí, a gente foi falar uns quatro duma vez. 'Rapaz, como nois num tem vez e vocês tão querendo alguma coisa contra nois. Vamos embora e o negócio d'agora em diante vai ser feio!' Aí saímos todo mundo e voemos em cima dos jumento e viemos embora! Aí o pau torou! Foi daí pra cá que começou nossa coisa contra os sem-terra (Zé Maciel).

Um dos episódios mais marcantes nas memórias sociais dos Kanindé nesse processo foi o que muitos denominam de "broca na Gia". "Brocar é derrubar os matos, cortar com a foice, pra poder queimar e plantar a roça" (Cícero Pereira). Entretanto, a broca aqui tratada adquiriu um significado diferente no conflito entre os Kanindé e os "sem-terra do Alegre", porque, nesse caso, representava tomar posse da terra disputada.

Após a desapropriação da fazenda Alegre e a divergência na divisão das terras entre os outrora aliados, os assentados iniciaram a derrubada de uma mata na área da Gia que os Kanindé consideravam sua. "Nós fumo e botemo um de cima pra baixo e eles botaram um de baixo pra cima. Até que onde eles botaram, nós paremos" (Zé Maciel). Foram desmatadas duas grandes áreas, uma em direção à outra, de 10 hectares, aproximadamente. Zé Maciel conta que, normalmente, os Kanindé "(...) trabalhavam na parte de cima" e os assentados "(...) na parte do plano, embaixo".

A partir deste episódio, várias instâncias foram acionadas para a resolução do caso. Iniciou-se o processo de regularização fundiária dos Kanindé. Com a não definição da área demarcada oficialmente pela Funai, a própria delimitação dos limites do assentamento não poderia ser feita pelo Incra. Com algumas variações, a versão de Zé Maciel corresponde ao que mais marcou os Kanindé na realização da grande broca. Os Kanindé contam que, num dos dias em que o grupo trabalhava, os assentados

> Vieram pastorar nois. A gente só ia parar quando se encontrasse que num desse pra brocar de um pro outro. O que eles fizeram, botaram imposição e quiseram entrar em conflito. Vieram pastorar nois, uma quantidade de dez armados de espingarda e vieram enfrentar nois. Pensaram que nois era só um pouquinho e justamente se fosse pra matar nois eles tinham matado um bocado, mas como eles viram que eles era pouco e nois tinha 42 homens nessa broca, aí eles teve medo. Tava até o seu Joãzinho lá de Almofala e o Chico num-sei-de-quê, o resto era tudo daqui, os dois era de fora e quarenta daqui (Zé Maciel).

A participação das famílias de Maciel, Sotero e Lourenço foi fundamental. Consideramos que este episódio fortaleceu as relações de reciprocidade que já vinham sendo

viabilizadas pela Amit, entre índios Kanindé e Tremembé de Almofala, já que a participação de João Venança e outros Tremembé é até hoje muito lembrada pelos Kanindé. Além de sua presença física, ainda traziam o seu Torém, fundamental nas disputas simbólicas em questão.

Além dessa mobilização efetiva de dezenas de homens – um verdadeiro exército – a articulação em diversas outras instâncias institucionais possibilitou o envolvimento de diversos atores sociais na questão. Reuniões entre os dois grupos e órgãos governamentais responsáveis foram realizadas para tentar solucionar o caso[111]. Enquanto isso, Maria Amélia Leite, através da Amit, encarregava-se de contactar a Funai, para que intercedesse a favor dos Kanindé que, naquele momento, ainda não eram reconhecidos pelo órgão.

Foi apenas a partir desse episódio que ocorreu uma intervenção mais efetiva da Funai, do Incra e do Ibama na questão, com a presença de técnicos destes órgãos para participarem das negociações entre as partes[112]. Por conta da broca feita pelos Kanindé, os assentados os denunciaram ao Ibama, que enviou técnicos a Aratuba. Como o maciço de Baturité é uma APA, qualquer intervenção deveria ser comunicada ao órgão com antecedência. Técnicos estiveram na região, se reunindo com índios e assentados.

Nessas reuniões foi feito um acordo entre as partes com o objetivo de "cercar a área de terra, pra nós passar um arame" (Cícero Pereira). De Almofala vieram dezesseis rolos de arame. Segundo tal acordo, os Kanindé se comprometeriam a "botar seis famílias pro Alegre, que nem fosse o Alegre entrando na Gia". Tal acordo não foi cumprido pelos Kanindé

[111] Dentre estas reuniões, destacamos algumas. A realizada no dia 29 de agosto de 1996, para discutir o "problema existente entre assentamentos do Alegre e Fernandes", que contou com a presença do Incra, STR de Aratuba e Canindé, Funai (representado por Marcos Clemente da Silva), igreja católica (representada pelo padre Moacir Cordeiro) e as partes envolvidas. Nesse encontro, definiu-se uma comissão para buscar uma solução para o caso (Ata da reunião realizada entre trabalhadores, técnicos do Incra e padre Moacir Cordeiro Leite, em 29.08.96. Mitra Arquidiocesana de Fortaleza. Paróquia de São Francisco de Paula. Aratuba-Ceará). No dia 12 de setembro de 1996 voltaram a encontrar-se, as mesmas entidades e partes envolvidas e, no dia 19 de setembro, reuniram-se na área da Gia em que haviam sido feitas as "brocas", "dois desmatamentos, com corte raso, na parte Norte da área do assentamento", que situam-se a barlavento de Aratuba, "estimados em aproximadamente 10 ha cada" (Relatório de visita técnica aos projetos de assentamento Touros e Alegre, do Incra (Antônio Edinardo Soares de Sena e Francisco José Arruda Canuto). Incra – Supes-CE, Ditec-Nuflor. 24 de setembro de 1996).

[112] Entre os dias 18 a 20 de setembro de 1996, Marco Aurélio Cândido da Silva, técnico do Incra, esteve na área disputada, com o objetivo de "Moderar acordo conciliatório, entre os assentados do P.A. Alegre e Comunidade dos Fernandes", segundo o seu "Relatório de viagem", motivada pela ocupação indevida de uma área do citado P.A." Participou de uma reunião, junto aos representantes do Ibama, Funai, STR de Aratuba e Canindé, além das partes envolvidas. Em tal oportunidade, "O representante da Funai-Administrador da Funai na região Nordeste, foi categórico ao afirmar que a comunidade dos Fernandes, oficialmente, não são remanescentes de povos indígenas, merecendo portanto um estudo antropológico para confirmar tal hipótese. Como toda a argumentação da comunidade dos Fernandes fica baseada nessa hipótese, amenizou os ânimos e com isso facilitou para chegarmos ao acordo" (Relatório de viagem. 11 de novembro de 1996. Incra, Superientendência Regional do Ceará, Divisão de assentamento).

desde o início[113], constituindo uma estratégia para garantir, naquele momento, a posse da terra disputada. Segundo Cícero, "Nem nois quer ir pro sertão nem o sertão quer vir pra cá, nois tamo acostumado aqui, com nossa temperatura com frio daqui, e sertão tá acostumado com a quentura lá. Nois pode ir pra lá pra passar um dia, fazer uma plantação, uma coisa, mas morar lá, não. Aí nois se juntemos e cerquemos. Foi muié, homem, cercar lá".

Nesse momento os Kanindé realizam várias pesquisas com os mais velhos da família, que expressam a íntima ligação existente entre memória e processos de identificação. Segundo Sotero, desde que iniciaram a mobilização indígena "(...) nós fomo contando a história, conversando com os mais velho a história de nosso avós". Existe no MK uma longa listagem com nomes dos mais antigos, que foram mapeados. Nos primeiros anos de mobilização, os Kanindé vivenciaram um período intenso de reinvenção do passado, no qual memórias sociais foram acessadas, revisitadas e rearticuladas junto às novas experiências que passaram a vivenciar nas interações com o movimento indígena e com outros órgãos do Estado, a partir de uma nova forma de mobilização. Esse era o momento em que empreendiam a disputa pela posse da Gia.

4.3 Narrativas sobre si e a construção social da memória Kanindé

> "É tal a força da solidariedade das épocas que os laços de inteligibilidade entre elas se tecem em dois sentidos" (Bloch, 1970, p. 42).

Os Kanindé denominam o acervo arquivístico e documental que foi sendo armazenado no MK de "dossiês", principalmente duas grandes pastas de documentos e estudos, coleção que fundamenta a historicidade dos Kanindé e, consequentemente, fortalece sua reivindicação de reconhecimento como povo indígena que possui uma longa trajetória. "Esse lado é a história das apostilas, o dossiê (...) a gente vai selecionar a história, temos uma história também das terras da gente, do começo de que foi dos antigos" (Sotero). Os

[113] No dia 1º- de outubro de 1996, na sede da associação do assentamento Alegre, se reuniram a comunidade dos Fernandes e do assentamento, na presença de representantes dos STR de Aratuba e Canindé e do Incra, para a assinatura de um Termo de Compromisso, que estabelecia o "cadastramento de nove famílias pertencentes à Comunidade Fernandes", que deveriam ocupar a "localidade denominada 'Buraco da Gia' pertencente ao imóvel Alegres e perfazendo uma área total de 265 ha., responsabilizando-se pelo pagamento da mesma junto ao Incra. As famílias comprometiam-se a explorar a área "de forma a não causar danos ao meio ambiente responsabilizando-se perante ao Incra e o Ibama pelo uso indevido da mesma". As duas populações comprometiam-se a "respeitar a demarcação dos limites efetuada pelo Incra" e "desenvolver uma convivência pacífica e solidária de forma a favorecer o desenvolvimento de todo o assentamento" (Termo de compromisso. 1º- de outubro de 1996).

documentos estão acondicionados em pastas e envelopes plásticos individuais. São estatutos, ofícios, textos, livretos, bilhetes, cartas, desenhos, recortes, jornais, emails, fotos etc; separados, classificados e disponíveis para a pesquisa de estudantes e professores indígenas.

Percebemos uma estreita relação entre a formação do acervo e o momento em que foi organizado. A sesmaria de 1734 e a escritura da terra de 1884 entraram no MK em 1996 e 1997, respectivamente, momento fundamental nas lutas de classificações que vivenciavam, na qual relaciona-se a coleta e produção de documentos (formação de arquivo) e os processos de mobilização étnica vivenciados.

A diversidade de registros permite-nos traçar uma abordagem em média escala (Barth, 2000) dos primeiros anos da mobilização. Permite acompanhar o diálogo com o Estado, com as entidades e órgãos, com outros povos etc. Possibilita traçar uma rede de intersecções e interações entre atores e grupos sociais diversos a partir da análise da produção social do registro/evidência/fonte, enunciadas para estabelecermos a contextualização de onde germinaram as ressignificações da memória, objetos e patrimônios no MK. Reapropriações de vários tipos ocorreram com a musealização, como parte do processo de rearticulação de referenciais lembrados, herdados e vividos, de um patrimônio compartilhado entre um grupo de parentesco cujo bem maior é a terra.

Se a oralidade logo despontou no horizonte das ressignificações no processo de identificação dos Kanindé, estas memórias individuais e coletivas contaram com um importante reforço: os documentos que foram sendo coletados, incorporados ao seu panteão como acervo e representação apropriada. Foram reunidos estudos e fontes históricas sobre os Canindé do passado, documentos importantes para a construção social da memória e identificações no presente.

A referência ao chefe Kanindé é inserida após a adoção do etnônimo, reiterada de forma esparsa entre as gerações de lideranças mais antigas, e enfatizada entre os professores indígenas. A apropriação da história da trajetória do povo Canindé como passado indígena ocorre em meio às pesquisas empreendidas na busca de dados e informações com as quais e a partir das quais erigiram uma memória. Nesse processo, serão fundamentais as interações com a Amit e com pesquisadores. A construção destes registros faz parte da mobilização interna em meio ao questionamento sobre a legitimidade de ser indígena. Os Kanindé produziram uma série de estratégias para o reconhecimento e construíram uma eficiente política da

memória, que fundamenta a revisão de um passado do qual provêm sentidos possíveis para as transformações nas identificações sociais em construção.

4.3.1 Secas, migração e a história de Manoel Damião

Algumas narrativas conectadas que vêm sendo articuladas sobre o passado dos Kanindé relacionam memórias familiares, as secas de 1877 e 1915 e a história de Manoel Damião. Sotero conta que ele

> (...) é o pai do meu avô. Baixinho, carona véia coizada, com a venta deste tamanho e os peizão desta grossura. Ele veio de Mombaça, de Mombaça foi pra Quixadá e de Quixadá ele veio morar na Cumbuca, que é um rio que tem ali perto de Aratuba. Ele veio pra aqui e dali ele veio morrer aqui nos Fernandes, no pé da serra (aldeia Balança), que já é terra indígena (Cacique Sotero).

Em seu relato, Sotero dispensa atenção especial aos traços físicos e fenotípicos do seu bisavô (rosto, nariz, pés) e à sua trajetória migratória. Segundo a irmã do cacique, d. Maria Porfírio,

> Daqui da minha parte dos meus avós, o meu bisavô dizia que era filho de uma índia. Era Manoel Damião. Minha vó contava e eu conheci ele (...). O nome dela, da mulher, primeira esposa dele, que ele foi casado duas vezes, era Fiorina, e a minha vó se chamava Carolina, a índia, a primeira mulher dele.[114]

Seja mulher ou mãe, a vulgata da avó, a índia Carolina, pega como "*coisa da mata*", faz-se presente enquanto tradição oral do núcleo familiar de Sotero, Cícero e D. Maria Porfírio, três dos filhos de Lafayete Francisco dos Santos. Isso se evidencia, por exemplo, quando Sinhô Bernardo lhes atribui a memória desta narrativa da trajetória dos antepassados. "Essa história aí, os meninos, o Cícero e o Sotero, quando eles foram na reunião em Fortaleza, foram descobrindo que foi pegado essas história mesmo. (...) Porque essas histórias foram pegado agora depois que foi começado"[115]. Sinhô associa o momento em que passam a narrar aquela migração como história coletiva, à identificação como indígenas, mas também

[114] Entrevista com Maria Tereza dos Santos, Maria Porfírio, 69 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de junho de 2011.
[115] Entrevista com Francisco Bernardo da Silva (Sinhô), 71 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de abril de 2011.

enquanto memória familiar, quando afirma que "(...) os meninos tem histórias dos pais, o Lafaiete, aquela história que sempre a gente ouve. Ele às vezes dizia: 'você é índio mesmo'"

Esta trajetória para o passado Kanindé que remonta a Manoel Damião foi bastante ressaltada nas diversas representações construída através da imprensa, nos documentos do MK, na oralidade e nos próprios objetos. Essa narrativa, contada em primeira pessoa, se erige sob o signo da reinterpretação das memórias de acordo com os novos referenciais para uma reinvenção do passado como organização de diferenças. Sotero é enfático, se referindo ao trajeto de seus antepassados, "Até onde eu conheço, foi de Mombaça, Quixeramobim, Banabuiú, Quixadá e Aratuba, do meu conhecimento é até aqui".

Uma referência bastante enfatizada por Sotero é uma passagem por Quixeramobim. "O Chico Cadete morreu com quase 90 anos em Quixeramobim. Ele nasceu aqui, a família dele era toda daqui, mas ele morreu em Quixeramobim". Chico Cadete é irmão de Joana Cadete, a parente que encontraram na assembleia de 1995 em Maracanaú, vivendo entre os Pitaguary. Segundo Cícero, ela "(...) morou aqui nos Fernandes e no Quebra-faca, quando era menina. Aí depois saiu daqui e foi ficar lá. Saiu por aqui por esse sertão todinho até chegar no Quixadá. Ela tem na base de uns quase noventa anos".

Os vários núcleos familiares, com suas distintas trajetórias, possuem lembranças e narrativas que confluem neste amálgama entre passado e presente, necessário à constituição social da memória. Deste modo, a vulgata estará presente também na tradição oral dos Soares. Segundo d. Tereza, "(...) a mãe do meu pai era índia, vinda lá dos Cambobô parece, esse lado pra cima de Canindé. Eu acredito que ela era mesmo, porque ela era parecida uma índia, eu ainda a conheci. Era uns cabelo liso, uma véiona comprida" [116]. Ao remontarem aos velhos, muitas vezes os Kanindé enfatizam traços físicos, relacionando-os à indianidade. Dona Tereza Soares lembra que seu pai, Luís Soares, "(...) contava que tinham pegado a avó dele nos mato pra vim pra casa. Disse que veio amarrada, aí botaram ela em casa, ainda quis fugir e pegaram ela de novo. Trancaram dentro de um quarto pra ela não sair, passou uns 15 dias pra poder se acostumar em casa. Mas ela vivia nos mato".

Histórias de medo, "história assombrada", associadas a não revelação da condição indígena para além do âmbito familiar. "Eu só tenho lembrança mesmo do pai do meu avô e do pai da minha avó, que ela já dizia que ele era índio. Eu já cheguei a conversar com ele. A

[116] Entrevista com Tereza da Silva Santos, a Tereza Soares, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de abril de 2011.

minha mãe é que sempre chamava nois de índio e a vovó contava muita história indígena, mas tudo história assombrada" (Cacique Sotero). Ao interpretar a atitude dos pais e avós como uma estratégia para a sobrevivência, na medida em que a perseguição é sempre ressaltada, os Kanindé significam uma continuidade para sua indianidade que, mesmo escondida sob o véu do espaço doméstico, era compartilhada enquanto segredo de família, patrimônio transformado em herança pela rememoração familiar.

> Dizia que ninguém podia conversar sobre índio, porque o homem branco já vivia escutando, porque era pra eles acabarem com a gente, matar a gente. Eles sempre conversavam coisas ocultas com a gente. Quando eles diziam isso, a gente num podia falar tobem. As lembranças que eu tinha eram desse jeito, os meus avós já falavam em índio. O meu bisavô já falava em índio, mas não que a gente fosse tão conhecido na história indígena (Cacique Sotero) (grifo meu).

Se, por um lado, as perseguições motivaram a não identificação como uma estratégia de sobrevivência, por outro, estas "coisas ocultas", de memórias silenciadas, resistiram no espaço doméstico, e serão importantes referências rearticuladas para a afirmação étnica. Além das perseguições, destacam-se na oralidade, fortemente relacionadas às migrações, os relatos sobre as secas do fim do século XIX e de 1915. "A gente conhecia o sofrimento dos índios atrás de água quando havia seca. Isso é uma verdade, que ainda hoje gostamos muito de tá nessas quebradas" (Cacique Sotero). Essas secas foram mais um motivo para deslocamentos forçados de populações indígenas. A água torna-se, nas narrativas dos Kanindé, um importante bem a ser buscado e uma motivação para novos processos de territorialização. Por conta disso, a presença de olhos d'água também é constante, seja nos documentos (olho dágua do Xoay, na sesmaria), no presente (como o do Tavares, onde buscavam água até 2009) ou na oralidade, como abaixo.

> Já ouvi deles, do meu bisavô, por donde eles tinha passado. Quando ele veio, passou um dia morando bem pertinho do Fernandes, que hoje é Fernandes, nós chama Cumbuca. Lá tem um oio d'água que nunca secou, um riacho que é correndo direto. Esse tempo aí passou. Aí ele veio morar na minha vó, que já morreu. Aí, da vovó foi que ele também morreu, que é o Manoel Damião. Ele é o pai da minha vó (Sotero).

Seja Manoel Damião o pai do seu avô ou da avó, e Carolina, a sua mulher ou mãe, as narrativas e suas variações entrelaçam seca, migração e a identificação com um antepassado indígena. De modo semelhante, mas percebido como tradição oral fortemente difundida, é a identificação de ancestrais comuns que unificam índios e não-índios como

parentes que, diferentemente interpretam a ligação com os três irmãos Francisco dos Santos. Se em 1874 eles estavam comprando a terra, devem ter enfrentado a seca de 1877 já no sítio Fernandes. Não possuímos referências acerca desse enfrentamento, entretanto, o modo como a seca está fortemente presente nas memórias sociais pode ser indício para atentar o quanto pode ter marcado gerações anteriores.

Por outro lado, Sotero narra uma longa migração que ouvia dos seus antigos, do sertão para a serra. Em outros interlocutores, a migração bifurcou-se em várias direções, acompanhando os caminhos e andanças, entre a serra e o sertão, feitas pelos antepassados dos diferentes núcleos familiares que foram se juntando no sítio Fernandes para formar o povo Kanindé a partir da territorialização iniciada provavelmente na época da compra das terras (1874). Estas narrativas nos contam outras trajetórias históricas, anteriores, posteriores, paralelas e identificáveis pelas memórias familiares e distintas da narrativa de Sotero.

No entrecruzamento das histórias dos núcleos familiares está uma importante via de acesso para interpretar as construções sociais destas narrativas como parte do processo de identificação indígena. Os Bernardo, por exemplo, são provenientes da região da Gameleira, nas proximidades da serra do Pindá, sertão de Canindé. Segundo Sotero, lá

> É a serra da Gameleira, principalmente lá tem história, porque lá tem olho d'água que dizem que era os índios que fazia. E eu num sei se isso tudo acontecia. História tem, que tinha essa tribo de índio em cima da serra da Gameleira é do meu conhecimento, dos meus anos, nois conhece mesmo, nois com nois é de meu tempo pra cá, 60 e tantos anos. Embora tenha as história que já existia dos anos para trás desse povo (Cacique Sotero) (grifo meu).

O início da relação entre Gameleira e Fernandes não é preciso. A serra do Pindá é referência para a presença indígena. As duas aldeias mantêm relações intensas de reciprocidade há várias gerações, constituindo-se hoje como um só povo. “Meu irmão é uma misturada danada que eu num sei te explicar não, mas foi uma mistura que houve numa seca, que houve esse desmantelo, que é esse espalhamento. Uma parte da Gameleira e outra parte dos Fernandes. Agora eu num sei dizer da onde foi que se espalhou e nem como foi que se espalhou” (Cacique Sotero). Há uma associação do núcleo familiar dos Bernardo à Gameleira, e as primeiras uniões matrimoniais remontam ao casamento de Aprígio Bernardo da Silva e Joana Francisco dos Santos, que ocorreu após 1915. Sua irmã, Colarina Bernardo da Silva, casou-se com um irmão de Joana, Francisco Joaquim, também filho de Joaquim Francisco dos

Santos. Deste modo, com essa troca de irmãs, selava-se a aliança não mais desfeita entre as duas famílias, Francisco e Bernardo.

Um simples exame documental põe em questão a anterioridade da chegada dos Francisco dos Santos no Sítio Fernandes, pois de acordo com o documento de compra da terra, em 1874, os irmãos Francisco dos Santos já estavam na serra da Aratuba. Segundo Sotero, "(...) quando chegou esse grupo em Aratuba, foi uma parte pra Gameleira e ficou outra nos Fernandes. Eu num sei se nois viemos da Gameleira, porque meus pais não vieram da Gameleira, foi o pai do meu pai". Sotero fala de seu avô por parte de pai, e admite a possibilidade da confluência de várias trajetórias para a chegada nos Fernandes. "Se essa turma que eu tô falando, o pai da avó, eu sei que ele veio por cima, porque nós estamos aqui e a cidade está acima de nois. Eu num sei qual foi que veio por baixo, que saiu do Canindé. Isso é de muito tempo, eu conheço a história desde 1915 pra cá, que eles contavam. Eu tenho uns tios que é de 15" (Sotero) (grifo meu). Nesta fala, o cacique exibe a sapiência acerca de, no mínimo, duas rotas migratórias para os grupos que hoje estão na aldeia Fernandes, uma "por cima", pela serra, e outra "por baixo", pelo sertão.

4.3.2 Escrituras (1874 e 1884) e oralidade

> Hoje tá diferente, hoje nois num diz que fulano é herdeiro, não. Hoje tá a coisa mudando. A terra daqui, depois que os herdeiro vei lá do começo morreu, ainda tá no nome dele, que é Joaquim Francisco dos Santos. Nos documento véi, que tá com mais de cem anos, o nome ainda é o dele. Nunca foi feito inventário, não. Tá com mais de cem anos, uns duzentos anos que ele morreu, e ainda é o nome dele, porque veio passando dessas épocas pra cá. (...) Foi mudando quando a gente começou a assinar a história indígena. Não ficou mais naquele sentido que era fulano, que era o herdeiro véi, né. Porque naquele tempo atrás, tinha essa família que eu morava, os meus tios, eram um dos herdeiros daqui. Tinha a família do tio Aprízio, que era os herdeiros, família do finado Manoel Joaquim, herdeiro, família das Franciscas, que era quatro moça velha que num casaram, que era lá dos herdeiros vei antigos atrás, e as famílias dos Francisco. Por isso que todo esse povo aqui é Francisco e Bernardo... mas é uma mistura, vai se misturando (Sinhô Bernardo) (grifo meu).

A escritura da terra dos Fernandes é um importante referencial simbólico e temporal para os Kanindé, que documenta sua trajetória coletiva e um processo de territorialização iniciado no último quartel do século XIX. O documento adquire significados variados, de acordo com as diferentes pessoas e grupos, mas todos a ele se referem constantemente, seja para comprovar a antiguidade de ocupação da "quebrada de plantar dos Fernandes", seja para estabelecer uma relação genealógica: os três compradores são seus avós

e bisavós, os três irmãos "Francisco dos Santos", João, Raymundo e Joaquim, os ancestrais comuns dos Kanindé. Os seus descendentes formam parte da população da aldeia Fernandes, junto ao Bernardo da Gameleira e outros núcleos "encostados", cujas principais famílias são Soares, Barroso, Lourenço, Pequeno e Correia. Sinhô fornece elementos para a compreensão da formação social dos Kanindé a partir da junção de alguns núcleos familiares distintos no Sítio Fernandes, em torno dos Francisco e dos Bernardo, quando conta que essas duas famílias "(...) são as mais avistadas que tem aqui", no entanto, "tem as outras que é encostada".

Segundo d. Maria do Carmo, a família em que ela nasceu, "toda de Francisco", era uma das mais numerosas e antigas, composta de muitos irmãos, "(...) era na base de uns dez, doze. Era Maria, Chiquinha, Raimunda, Antônia, Antônia de novo, Estér, Rita, Paula, José, ainda tem quatro, fora os que morreram na casca, que botaram no mato antes do tempo"[117]. Ela remonta a uma genealogia precisa, traçando a ancestralidade

> Meu pai era Manoel Francisco dos Santos, é o nome da escola. O pai do meu pai, Joaquim Francisco dos Santos. Já morreram tudo também, morreu Manoel Francisco dos Santos que era meu pai, morreu Francisco Joaquim, se acabou a família todinha, a finada Joana Francisca que era Irmã dele, o finado Porfírio, finada Antônia, fina Isabel, Chiquinha, Maria Bezerra (...). Eram filhos de Joaquim Francisco dos Santos, meus tios, todos irmãos do meu pai, do Manoel. A escritura era no nome do meu avô, Joaquim Francisco dos Santos. Meu avô era o dono do terreno dos Fernandes (d. Maria do Carmo).

A fala de d. Maria do Carmo nos permite estabelecer uma relação genealógica que remonta aos compradores da terra, seu avô e tios-avôs. Assim como ela, parte dos parentes traça uma genealogia precisa até os três irmãos. Sinhô Bernardo, nascido na Gameleira, foi criado pelos tios aos quais considera pais. "Eram Colarina Bernardo da Silva e o Chico Joaquim, que era o pai dessa família, uma das herdeiras". Era irmão do pai de d. Maria do Carmo, Manoel Francisco dos Santos, "(...) os pais deles eram Joaquim Francisco do Santos, que ainda hoje o terreno ainda é o nome dele" (d. Maria do Carmo). Ao conectarmos algumas narrativas orais, estabelecemos relações que remontam aos compradores. Denominamos "narrativas da escritura" as várias histórias contadas sobre o documento, que expressam os diferentes sentidos que possui para os Kanindé.

Na fala de Sinhô Bernardo, transcrita pouco acima, notamos a transformação do significado da terra com a identificação como Kanindé. Várias narrativas sobre a escritura são

[117] Entrevista com Maria do Carmo, 83 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011.

tradição oral em muitos dos núcleos familiares, que estabelecem um importante vínculo genealógico que relaciona a terra habitada, a escritura e o conjunto de famílias descendentes dos três irmãos e as que foram se agrupando em torno dessas, por uniões matrimoniais, vínculos trabalhistas ou outras relações, passando a habitar na terra dos Fernandes.

A partir dos casamentos dos três irmãos originou-se a primeira parcela da população que se espalhou pela "quebrada dos Fernandes", na primeira metade do século XX. Os que hoje estão na terceira idade são justamente os filhos dos primeiros herdeiros, a terceira geração na terra. Nesta geração, o casamento entre primos foi preferencial, filhos de tios e tias criados juntos. Com a chegada dos Bernardo, provavelmente nas primeiras décadas do século XX, misturaram-se essas duas famílias. Joaquim Francisco dos Santos, um dos que comprara a terra em 1874 e a quem o recibo de compra da casa de farinha foi emitido, em 1911, foi pai de numerosa prole. A terra é uma herança dos mais velhos moradores, que possuem hoje entre 80 e 90 anos, netos e sobrinhos-netos dos três irmãos.

Este importante documento, a "escritura velha antiga" (Sinhô Bernardo), diversamente apreendido, mesmo entre os Kanindé, possui um grande significado simbólico, tanto em relação à terra designada quanto nas narrativas construídas para as representações sobre si. O documento que consta no acervo do MK é a cópia autenticada de um original, datado de 20 de junho de 1985. O original foi emitido pela Secretaria de Planejamento Agrícola e Coordenação Estadual de Planejamento agrícola (CEPA), órgão do governo do Estado do Ceará à época.

O documento corresponde à "Documentação de terreno – comunidade de Fernandes", na qual consta como proprietário "Raimundo Ferreira da Silva" (Raimundo Lúcio). Além disso, a propriedade está cadastrada como uma "Unidade Estadual do Sistema de Planejamento Agrícola". Possui uma certificação em todas as páginas, feita no Cartório Alexandre Rolim, no centro de Fortaleza, no dia 17 de abril de 1997[118]. Em 1997, os Kanindé participaram da 3ª Assembléia estadual indígena do Ceará, na Lagoa da Encantada, Aquiraz, aldeia dos Jenipapo-Kanindé. Desde a conquista da Gia, os Kanindé vinham participando das atividades do movimento indígena.

[118] Certidão autêntica de transcrição no. 968, às fls. 76, do Livro 3-B (de Transcrição das Transmissões) – antigo e arquivado, referente ao imóvel denominado "Fernandes", localizado no lugar "São Francisco de Paula", sobre a serra, neste Município e Comarca, hoje, Município de Aratuba, da Comarca de Mulungú – Ceará. Data: 12 de março de 1884 (Cartório Nélson Lima, 2º-Ofício. Baturité-CE, 20 de junho de 1985).

Em 1985, foi feita uma procuração para os quatro herdeiros mais velhos dos três irmãos, dos quais o único vivo é o Sr. Raimundo Lúcio, que é identificado, junto ao genro, Sr. Izídio dos Santos, como um dos mais ferrenhos opositores ao movimento indígena local. Ele foi escolhido porque é "(...) casado com uma filha do Aprígio Bernardo, que era casado com a Joana, a filha do Joaquim. Foi ele quem ficou de procurador lá atrás, quando pediram procurador." (Sinhô Bernardo).

A questão é que grande parte dessas famílias foi assumindo a identificação indígena Kanindé a partir de 1995. Para estas famílias, o documento que se encontra no MK certifica a posse da terra pelos seus antepassados. A polifonia de sentidos da escritura e da terra parte de identificações sociais distintas: como grupo de famílias herdeiras ou como indígenas que reivindicam a demarcação de uma área, que extrapola, inclusive, os limites territoriais da aldeia Fernandes para abarcar os lugares e localidades por onde moraram e trabalharam as famílias Kanindé ao longo do século XX. Esta área inclui, principalmente, a aldeia Balança (pé-da-serra), parte do Régio e das terras do Major ("Niba") e a Gia, cujas histórias são marcadas por conflitos. Na Balança, por muito tempo pagavam renda aos Lessa; e na Gia, aos Lima. Ainda hoje, Régio e a área do Major não estão de posse dos Kanindé, sendo arrendadas por vezes.

Antes da mobilização indígena, a mediação feita com o Estado para recebimento de benefícios da condição de trabalhadores rurais era intermediada por Raimundo Lúcio, que reconhecia quem era e quem não era morador e trabalhador dos Fernandes, encaminhando via STRA os processos. Com o reconhecimento como indígena e o início da assistência da Funai, principalmente na educação escolar diferenciada, na saúde e nos encaminhamentos de demandas de aposentadoria e auxílios diversos, modificações se operariam nestas mediações através de novas interações.

O original que a certidão de 1985 transcreve, foi emitido como um registro imobiliário pelo Cartório de 2º Ofício Nélson Lima, que está sob a jurisdição da Comarca de Baturité, estado do Ceará. Segue-se a descrição do conteúdo da escritura original da terra, de 12 de março de 1884:

> CERTIFICO para fins e efeitos legais que, às fls. 76, do livro 2-B, antigo (arquivado) consta a transcrição no- 968, do imóvel denominado "Fernandes", localizado na Freguezia de São Francisco de Paula, hoje denominada "ARATUBA" – (cidade), datada de 12 de março de 1884, pertencente a Joaquim Francisco dos Santos e outros, o que passo a transcrevê-la fielmente, da forma seguinte: "Freguezia do immóvel: São Francisco de Paula. Denominação do Immóvel: Um pedaço de

> terra de plantar no lugar Fernandes. Caracteristicos e confrontações do immóvel: Um pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes nas quebradas, na serra de Baturité no Districto de Coité, extremando para o Nascente no riacho denominado Albino do Olho D'Água, que tem no mesmo riacho na confrontação vinte maçaranduba que tem no aceiro do roçado do falecido Manoel dos Santos; para o Norte com terras dos mesmos moradores e do Major (ilegível) Barbosa Cordeiro, ficando os compradores com os roçados que ali tem; ao Poente, por detráz da serra Rajada e dahi a extremar na boca do riacho e retorna para o nascente onde começamos as referidas extremas. Nome e domicilio dos adquirentes: Joaquim Francisco dos Santos; Raymundo Francisco dos Santos, e João Francisco dos Santos, residentes neste termo. Nome e domicilio dos transmitentes: Joaquim Rongis Santos e sua mulher, residentes neste termo. Título: Compra e venda. Forma do Título e Tabelião que o fez: Escriptura Pública. Tabellião – Francisco de Melo Silva. Valor do Contracto: Um conto de réis (1:000:000). Condições do Contracto: Não há." PROTOCOLO: "No- 1617 – Pág. 78 – Protocolo. Apresentada das 6 às 12 horas do dia 12 de março de 1884. – O Official (a) ISRAEL BEZERRA DE MENEZES". Está fiel ao original. Dou fé. – Certifico finalmente que, dado o estado, pelo tempo de existência do livro respectivo, a presente transcrição apresenta algumas palavras ilegíveis. Dou fé. Eu rubrica (ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA), Suboficial, a datilografei. SUBSCREVO E ASSINO. BATURITÉ (CE). 20 DE JUNHO DE 1985. ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA (Certidão autêntica de transcrição no. 968...) (grifo meu).

A certidão traz importantes informações, como o preço pago pela terra (1 conto de réis), o "Título" do documento ("Compra e venda"), os adquirentes, os transmitentes e os limites precisos, referenciados por pontos ainda hoje observáveis: o riacho Albino do Olho d'água, vinte maçarandubas, as terras do major Barbosa Cordeiro, findando por trás da serra Rajada. As certificações do cartório Alexandre Rolim, em abril de 1997, afirmam que a "Cópia confere com a original respectiva", sinal que esta fora levada até Fortaleza para a autenticação. Essa relação entre as duas temporalidades distintas é significativa para a análise do sentido da escritura para os Kanindé, relacionando a produção do documento ao seu contexto e os modos como foi sendo ressignificado durante as transformações nas identificações que foram se operando.

Existem duas escrituras circulando na aldeia Fernandes. As duas partem de uma certidão feita a partir do original, que está no cartório de Baturité, onde o "pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes nas quebradas" foi registrado em livro antigo e arquivado. Uma, a certidão original, está de posse do procurador Raimundo Lúcio; e a outra, a cópia autenticada da certidão original, com os "indízima" no MK. O mesmo documento possui sentidos diferenciados e suas variações de significações a partir de distintas identificações atuam nos embates de representações, no qual a produção de documentos exerce uma escrita da história que fundamenta a reinterpretação do passado.

A divisão de identificações sociais entre a população e sua relação com as modificações do estatuto da terra provoca uma complexidade de situações, resultado da assunção ou negação da indianidade. A relação com o Estado se modifica na mediação do acesso a benefícios sociais e direitos trabalhistas diferenciados. Vale lembrar que alguns destes direitos, por décadas obtidos via STRA, foram o resultado de mobilizações que remontam à organização dos trabalhadores rurais. Segundo Sotero, "Aquele que num se assume mais com o sindicato convive com a gente, né. E tem o que na hora da precisão de uma aposentadoria, vai atrás do sindicato", para aposentar-se como trabalhador rural. No entanto, na aldeia Fernandes,

> (...) 50% não vão mais. Só que agora nois com a história indígena é esse problema de natalidade e aposentadoria e essas coisas que pertence ao governo. A nossa parte é acompanhar as pessoas pro INSS, porque o INSS tem uma grande ligação com os direitos da gente (...). Tem que ir pro INSS, agora a gente resolve com o cacique, com a liderança, já tem uma liberdade de assinar o INSS. Tem que ter uma pessoa pra assinar pro INSS. E aqui dos Fernandes quem assinava era o Raimundo Lúcio, como procurador dos Fernandes, que conhecia que a gente vivia aqui nessa comunidade (Sotero).

Com o reconhecimento dos Kanindé como povo indígena pela Funai e, consequentemente, Funasa, Sotero como cacique e o presidente da AIKA (atualmente Cícero), passaram a reconhecer os parentes identificados como indígenas, assinando ofícios que certificam as atividades que desempenham – ou outras informações necessárias para fazer a solicitação desejada (aposentadoria, seguro-maternidade etc.), e encaminhando a documentação necessária através da AIKA, entidade representativa dos Kanindé.

Distintas temporalidades interagem na construção da memória social e do passado indígena. Analiticamente, associamos o momento em que esses documentos são elaborados ao contexto, cruzando o sentido construído com os processos vivenciados no momento de sua produção. Em 1996, a partir de uma solicitação da Amit, foi emitida uma certidão com a transcrição da sesmaria doada aos "tapuyos da naçam canindes", nas cabeceiras do rio Choró, de 1734. Em 1985 é emitido pelo cartório Nelson Lima do 2º Ofício, 3ª Comarca de Baturité, uma certidão "do imóvel denominado Fernandes, localizado na Freguezia de São Francisco de Paula, hoje denominada Aratuba, datada de 12 de março de 1884, pertencente a Joaquim Francisco dos Santos". O documento de 1985 ganha uma nova autenticação em 1997, data provável em que foi para o MK. As duas são certidões que tem como objeto principal a terra. Foram emitidas por duas instâncias oficiais (um arquivo público e um cartório) a partir de

originais, com o objetivo de certificar a autenticidade do conteúdo do qual são transcrições, e por outro lado relacionam às duas temporalidades da qual emergem como vestígios. Quatro temporalidades relacionam-se: duas de quando são produzidos (17-08-1734 e 12-03-1884) e duas de quando são autenticados (11-10-1996 e 14-04-1997). Ao conectar dois tempos, adentramos em um sentido relacional que envolve diferentes temporalidades evocadas para a produção destes testemunhos documentais como parte dos embates entre representações e classificações sociais e étnicas vivenciados.

Não tratamos aqui de uma mesma terra, mas de questões relacionadas: processos de territorialização divididos por 130 anos, um entre 1734, 1739 e 1764; outro em 1884 com uma permanência e fixação por quase 140 anos. No caso da territorialização ocorrida a partir de 1874, afirmamos certamente tratar-se dos antepassados dos atuais Kanindé. Tratamos, portanto, de dois contextos distintos. O primeiro, colonial. Provavelmente uma das nações vinculadas ao grupo étnico Tarairiu, os 50 casais dos Canindé que receberam a sesmaria provinham de ancestrais que haviam passado por décadas de guerra e migrações forçadas, até fazerem aquela petição. Entretanto, não podemos afirmar certamente quem eram os três irmãos Francisco dos Santos, de onde vinham e o que faziam. Para isso não possuímos muitos indícios, além da oralidade. No entanto, sabemos que, naquele 1874, quando compraram a terra, já moravam "no termo", provavelmente na região do distrito de Coité – antigo nome de Aratuba.

Se era importante, no contexto inicial de mobilização dos Kanindé, em meio ao conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, a construção de um passado – eivado em documentos – que os colocasse como continuadores de uma longa trajetória de territorialização como povo indígena; em 1985, a escritura de "um pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes nas quebradas" será emitida como parte de um novo estatuto que passaria a ter desde então. A produção documentos relaciona-se à construção social da memória indígena, no contexto de uma luta política da qual a reinvenção do passado faz parte.

Estas narrativas são importantes documentos acerca dessa trajetória, fragmentos de lembranças familiares reinterpretadas à luz da escrita da história. Os documentos nos permitem atentar para duas direções caras à análise proposta: os sentidos construídos, ou seja, o conteúdo simbólico associado a eles; e às temporalidades distintas que, ao relacionarem momentos, lugares e pessoas-grupos diferentes, fornecem elementos históricos à reelaboração do passado.

5 Considerações finais.

Museus indígenas, antropologia nativa e as políticas da memória

"É difícil imaginar uma instituição mais elitista, mais metropolitana e mais ocidental. E, no entanto, viu-se que mesmo ela pode ser recomeçada e reinventada."
James Clifford[119]

"Qual é a diferença cultural organizada pela etnicidade?" (Barth, 2000, p.30). A partir de 1995, começaram a ser inseridos objetos que até então não eram usados entre os Kanindé – alguns até mesmo desconhecidos: maracás, roupas de palha, colares, cocares. Objetos de uso cotidiano foram selecionados e musealizados: telhas e panelas de barro, "pedras de corisco", artefatos em palha e cipó e uma vasta documentação, sobre eles e sobre os Canindé do passado. A inserção de novos objetos e a musealização de outros, usuais, constituem duas faces das transformações na cultura material operadas junto às dinâmicas de identificações sociais e étnicas. Dialogando com a questão proposta por Fredrik Barth, diria que memória e cultura material são importantes diferenças culturais organizadas pela etnicidade, e os museus indígenas, espaços que operam conjuntamente com essas diferenciações, reorganizadas nos processos étnicos. As memórias dos e nos objetos se constituem como vetores de significação da indianidade, para onde confluem e ressoam as fronteiras constituídas entre os grupos sociais em suas interações.

Abordamos as relações entre sincronia e diacronia, nas trilhas abertas por antropólogos como Marshall Sahlins (1997a; 1997b; 2003; 2008). O confronto entre fatos, processos e significação possibilitou a apreensão de distintos estratos da realidade social. "O grande desafio para a antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada" (Sahlins, 2008, p. 28). A análise etnográfica e histórica visou compreender a construção e transformação dos significados simbólicos dos objetos por meio das ações sociais dos Kanindé. "Esse diálogo simbólico da história, entre categorias recebidas e contextos percebidos, entre sentido cultural e referência prática" leva-nos a questionar as "oposições calcificadoras" entre história e cultura (Sahlins, 2003, p. 181). Afinal, "(...) seria um descaminho teórico e epistemológico

[119]Clifford, James. Museologia e contra-história. Viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. In: Abreu, Regina; Chagas, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio*. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 254-302.

pretender identificar a antropologia das sociedades indígenas exclusivamente ao paradigma sincrônico (...)" (Oliveira, 1999, p. 105).

Nesse sentido, foi importante esboçar, à luz de documentos, a trajetória secular dos Canindé no passado, a história de um povo guerreiro e em constante migração, entre o sertão e a serra de Baturité, interagindo com diferentes frentes de invasão e conquista do Siará-Grande. Compreender a relação entre teoria e política, seja na segunda metade do século XIX – quando historiografia e discursos oficiais reforçam uma atribuída extinção dos índios no Ceará; seja no final do século XX, quando movimentos étnicos exigem uma ruptura conceitual na antropologia, a partir da "emergência" e "ressurgência" de povos resistentes; são partes fundamentais da antropologia histórica proposta. No século XX, a formação de coleções de objetos em museus tradicionais das elites políticas e econômicas organizaria a versão oficial da história local e regional. Os olhares e representações construídos por museus indígenas, de um lado, e as coleções etnográficas, de outro, são constituídos a partir de diferentes lógicas e práticas de colecionamento, "prática cultural presente em toda e qualquer sociedade humana" (Gonçalves, 2007, p. 25). Segundo Ulpiano Bezerra de Meneses, "(...) a coleção, por mais personalizada e centrada no indivíduo, se faz sempre em relação ao outro. E, portanto, um suporte de interação" (Meneses, 1998, p.97).

Um dos desafios deste trabalho foi compreender como ocorre a construção das vozes dos povos indígenas, já que, quase sempre sendo os "estudados", classicamente representados, a sua apreensão está localizada nas dinâmicas e escalas de poder que se estabelecem numa relação de pesquisa, enquanto "objeto" de estudo. O sentido atribuído ao objeto, como prática social relacionada ao colecionamento e à ressignificação da cultura material, é realizado pelos Kanindé no contexto da produção de uma estratégia retórica que textualiza a experiência sobre si, reordenando discursos de poder representacional e estabelecendo contra-narrativas. Este processo de representação em primeira pessoa possibilita analisarmos a organização do MK como uma "escrita etnográfica", que rearticula a noção de "autoridade" modelada por uma concepção moderna de cultura (Clifford, 2011). Advogando para o espaço museal eficácia e legitimidade enquanto lugar produtor de discursos, o estabelecimento de uma narrativa da história Kanindé se confunde com a própria mobilização política.

Neste "jogo de diferenças" da antropologia contemporânea, as ações dos indivíduos são analisadas como "escrita etnográfica" (Clifford, 2011); e a cultura material

constitui importante diferença reorganizada pelos processos étnicos. “A expressão cultura material refere-se a todo segmento do universo físico socialmente apropriado” (Meneses, 1998, p.100). Problematizamos o que representa a constituição do MK em termos simbólicos: um espaço fundado na reelaboração dos sentidos, não só dos objetos, mas também de um repertório antropológico de práticas e saberes e de múltiplas referências de memórias sociais.

A noção de ressignificação (Gonçalves, 2007), ferramenta analítica que possibilita analisar a cultura como variação e fluxo de sentido (Barth, 2000; Hannerz, 1997; Oliveira, 1999), foi operada para a compreensão dos sentidos dos objetos, da ação museológica indígena e da tradução para a realidade dos Kanindé da experiência de musealização. Partindo dela, apontamos para várias tensões hermenêuticas na análise simbólica e temporal dos objetos. A transformação semântica dos objetos com a musealização é uma possível variação de sentido, em vistas da multiplicidade de significados acionados nas experiências sociais com as “coisas”. Tratamos analiticamente o “(...) deslocamento de sentidos das relações sociais (...) para os artefatos. (...) tais atributos são historicamente selecionados e mobilizados pelas sociedades e grupos nas operações de produção, circulação e consumo de sentido. Por isso, seria vão buscar nos objetos o sentido dos objetos” (Meneses, 1998, p.91).

Consideramos cultura como um sistema aberto e dinâmico de circulação e fluxos de significados que, a partir das experiências sociais temporalmente condicionadas, são reconstruídos e atualizam sentidos, pertencimentos e identificações que se fundam, dentre outras formas, na interação e na ação política (Sampaio, 1985; Weber, 1991; Barth, 1998; Oliveira, 2004; Sahlins, 2008 e Silva, 2005). Nessa visão, cultura é um “(...) produto histórico, dinâmico e flexível, formado pela articulação contínua entre tradições e experiências dos homens que as vivenciam” (Almeida, 2003, p. 33). A este encontro epistemológico, que se designou chamar de “antropologia histórica” ou “etnohistória” (Oliveira, 1999, p. 8 e 2004, p. 38; Sahlins, 2008, p. 28), somamos a perspectiva de uma “etnomuseologia” (Castro e Vidal, 2001, p. 270; Freire, 1998).

A perspectiva etnomuseológica frutificou na identificação e análise das categorias êmicas de classificação social, “novidades” e “coisas de índios”, fundamentais para compreender a noção que os Kanindé possuem de museu e dos objetos, que remetem a três tipos: “coisas das matas”, “coisas de velhos” e “coisas de índios”. A associação entre índio e natureza-mata, brancos e patrões, caça e identificação étnica, por exemplo, são parte das construções sociais que podem ser melhor compreendidas à luz destas categorias nativas. Os

objetos do MK, como construtores das fronteiras sociais, recebem variações semânticas – transformações conceituais e indexais – que possuem uma lógica, vislumbrada a partir destas categorias nativas e das narrativas a elas conectadas, que organizam e dão sentido às experiências como povo indígena. A análise destas categorias, contribuiu para a compreensão de como se organizam as transformações nos sentidos e memórias dos objetos, ou seja, como se processam as diferenças operadas por meio deles.

Foi preciso analisar os objetos "(...) 'em situação', nas diversas modalidades e efeitos das apropriações de que foram parte. Não se trata de recompor um cenário material, mas de entender os artefatos na interação social" (Meneses, 1998, p.92). Interação na qual se constituem as diferenças e fronteiras. Atentamos não só para a diversidade entre grupos e povos, mas também, para a percepção de como se processam as variações de sentido e a coexistências dos múltiplos significados no interior dos próprios grupos. Narrativas compartilhadas oralmente adquirem novos significados e experiências vivenciadas em um movimento indígena, são significadas construindo sentidos para a indianidade. "Quando um grupo de pessoas se define em um espaço cultural com fronteiras definidas, há necessariamente requerentes de acontecimentos fundadores e de determinados jogos de continuidade" (Ramos, 2011, p. 68).

A seleção dos objetos se desloca em dois sentidos: mostrar o que do passado não existe mais, as coisas dos "velhos", dos "antigos", e guardar os objetos relacionados com a trajetória como indígenas no presente e no passado, do que se é, hoje, as "coisas dos índios", as "coisas das matas", suas antigas "novidades". Uma certa nostalgia de como eram as coisas antes convive com uma utopia que se constrói em um presente que rompeu com determinada versão do que já aconteceu, para inaugurar olhares que se efetivam em narrativas com pontos de vista, papéis e sentidos diferentes acerca do ocorrido – no qual os Kanindé contam histórias das quais são protagonistas.

O MK vem funcionando durante dezesseis anos exercendo uma tripla função: espaço expositivo (comunicação museológica), reserva técnica (preservação e salvaguarda) e local de armazenamento de material referente ao movimento indígena, seja ele documental (pesquisa sobre o acervo arquivístico e bibliográfico), seja ritual (roupas, colares, maracás, cocares, saias de pena e palha). "(...) os artefatos estão permanentemente sujeitos a transformações de toda espécie, em particular de morfologia, função e sentido, isolada, alternada ou cumulativamente. Isto é, os objetos materiais têm uma trajetória (...)" (Meneses,

1998, p.). No MK, os objetos atuam duplamente enquanto sinais diacríticos: quando utilizados em atos públicos e quando ressignificados enquanto memória indígena no espaço museológico.

Se o MK constituiu-se como um importante espaço político de construção de sentidos sobre o tempo, torna-se imprescindível questionar "(...) que passado foi eleito para ser preservado" no espaço museal e "(...) que memórias e identidades sociais estavam em jogo nessa operação" (Julião, 2006, p. 102), na qual a ressignificação dos objetos torna-se essencial para a legitimação de sentidos construídos e aceitos socialmente. O processo de musealização indígena operado MK, "(...) ressemantiza o objeto profundamente, depositando crostas de significados que se cristalizam em estratos privilegiados, em detrimento dos demais" (Meneses, 1998, p.98)[120].

Este estudo social das memórias indígenas não constitui uma "supervalorização dos relatos dos oprimidos" (Ramos, 2011, p.64). No entanto, "vale questionar a respeito do modo pelo qual recordações fazem parte da construção de identidades (...)" (Ramos, 2011, p.68). O MK é um documento, prenhe de historicidade e sentido, e a memória construída "(...) perde sua redoma de sacralidade e começa a integrar o campo de investigações sobre mudanças e permanências" (Ramos, 2011, p.71). A relação entre a construção de memórias sociais e os processos de identificação e classificação social, direcionou a pesquisa para a análise de um movimento "de reivindicação que busca, no passado, formas e desejos de luta do presente" (Ramos, 2011, p.77). Assim, nos propusemos a interpretar um processo étnico no qual se relacionam lutas políticas, reinvenção de memórias, reelaboração de expressões e práticas sociais, produção de documentos e a criação de um espaço museológico. A história, enquanto operação analítica, e a memória, enquanto construção social objeto de estudo (Le Goff, 1990), são construtores de sentidos sobre o tempo, cada qual ao seu modo. Interessa-nos perceber os modos de lembrar, como "(...) as lembranças se constituem de tensões sociais, em situações vinculadas a conflitos de interesses e às perspectivas" (Ramos, 2011, p.78).

Os significados simbólicos dos objetos foram apreendidos através de fluxos culturais oriundos das experiências sociais. A percepção do objeto enquanto signo, "revalorado" socialmente ao mesmo tempo em que compreendido em meio à "cultura-tal-

[120] É importante ressaltar que, em dezembro de 2011, o MK foi selecionado para compor o Programa Pontos de Memória do Instituto Brasileiro de Museus, que congrega iniciativas de museologia social entre diferentes grupos étnicos e sociais no Brasil e no exterior. Associou-se, também, à Rede Cearense de Museus Comunitários (RCCM), organizada a partir do final de 2011.

como-constituída", permitiu realizar um debate mediado pelas relações entre agência e estrutura, teoria e práxis, indivíduo e sociedade. Avançamos "(...) para além dos objetos em si, com vistas a inseri-los no mundo que os cercam, reconhecendo sua historicidade, suas relações com contextos sociais específicos" (Julião, 2006, p. 95). Nosso olhar se desloca, acompanhando a mudança de significação que os objetos passam a ter, quando seus sentidos são transpostos de uma apologia do colonizador e da história da nação, para o contexto de um "regime de memória" indígena (Oliveira, 2011). Segundo João Pacheco de Oliveira,

> A produção de documentos históricos é função de instituições historicamente cristalizadas, empiricamente passíveis de investigação. Devem ser incluídos aí, os objetos (coleções etnográficas), os dados quantitativos, as narrativas e as imagens, ou seja, tudo o que é memorável (digno de ser lembrado) (Oliveira, 2011, p. 12-13).

A partir do momento em que lideranças e grupos indígenas formam coleções, atribuem sentidos próprios e criam museus, há um deslocamento no lugar da construção do discurso, ou seja, no modo como os objetos são "revalorados", (Sahlins, 2003), "re-contextualizados" (Stocking Jr., 1985) ou "ressignificados" (Gonçalves, 2007). Segundo Stocking Jr., "A emergência de nova consciência nacional como conseqüência da era colonial, (...) trouxe para a discussão o tradicional relacionamento dos objetos com os *outros* na esfera de ação do museu. Ambos, tanto a propriedade física de objetos, como o direito da representação dos seus significados, tornaram-se temas de controvérsias" (Stocking Jr., 1985, p.15). Questões que se relacionam não apenas com "propriedade" ou "posse" de objetos mas, principalmente, com o controle da "(...) representação do significado dos objetos na classificação ocidental de 'cultura material'" (Stocking Jr., 1995, p.15), "Outras palavras para esse valor é 'significação', uma posição contrastiva num sistema de relações (...)" (Sahlins, 2008, p. 27).

Os museus indígenas são espaços construtores de representações sobre si, materializam sentidos incorporados nos objetos, constituindo o que consideramos, utilizando a denominação de Regina Abreu, sua "antropologia nativa" (Abreu, 2007, p. 139).

Não há um tipo ideal de museu indígena: são espaços polifônicos por excelência, que primam pela diversidade e especificidade. O que existem são diferentes formas de tradução e apropriação deste espaço para a construção da alteridade, de acordo com cada realidade. O MK é uma possibilidade de expressar, através da apropriação de objetos e patrimônios, uma poética política das "coisas", tornando-se "(...) não absolutamente museus, e

sim prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente" (Clifford, 2009, p. 259). Esses museus são construídos no interior de (e por) comunidades onde a identificação étnica é ressignificada através dos (e nos) objetos, como parte de processos educacionais, de mobilização política e de organização sócio-comunitária. Não se constituem como "um museu sobre os índios, mas dos índios" (Vidal, 2008, p. 3), organizando a memória indígena em primeira pessoa, dos índios sobre eles próprios, apresentando "seus próprios pontos de vista sobre suas culturas" (Chagas, 2007, p. 176). "Suas coleções não provêm de despojos, mas de um ato de vontade", a partir da "iniciativa de um coletivo não para exibir a realidade do outro, mas para defender a própria" (Lersch e Ocampo, 2004, p. 3).

Se na contemporaneidade, "(...) o centro da discussão está evidentemente nos limites da representação etnográfica do 'outro'" (Gonçalves, 2007, p. 26), a representação de si, levada a cabo nos espaços museais indígenas inverte a lógica de uma "autoridade etnográfica" de outrem, possibilitando que os sujeitos apresentem-se. Os museus indígenas, além de contarem suas versões da história e "representar museograficamente" os grupos étnicos, tornam-se também "instrumento da chamada 'causa indígena'" (Chagas, 2007, p. 181), a partir do momento em que assumem determinado lugar social para a construção de seus discursos e narrativas contra-hegemônicos. Nestes museus, indígenas "não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas" (Sahlins, 1997b, p. 126). Se torna um "processo coletivo que ganha vida no interior da comunidade, se constitui como um museu "da" comunidade, não é elaborado fora, "para" a comunidade" (Lersch e Ocampo, 2004, p. 4).

Nosso objetivo foi entender como os Kanindé constituíram-se como artífices dessa história através dos objetos. Exploramos "(...) não só o caráter metonímico de representação que a coleção pode desempenhar (de um grupo, cultura, fenômeno), mas, também, de auto-representação" (Meneses, 1998, p.97). Malgrado a historicidade de todo estudo social, problematizei noções, confrontando teoria social com um vasto material empírico (etnográfico, oral e documental). Ao longo de cerca de quinze anos de mobilização política foram se operando, através de embates de representações, modificações que possibilitaram um processo cada vez mais forte de afirmação étnica.

Nesta reelaboração, os objetos demarcaram fronteiras e constituíram diferenças. Os Kanindé ouviram as lembranças dos mais antigos, as registraram e interpretaram,

articulando-as a um horizonte semântico que possibilita subverter narrativas oficiais, construindo outras identificações e associações. Por outro lado, produziram suas "fontes", materializando sentidos do passado na formação do acervo documental, através da interação com a Amit e a contribuição importantíssima da indigenista Maria Amélia Leite. Foram anexando, incorporando, moldando e montando sua interpretação da trajetória dos ancestrais, rememoradas pelos familiares, ou apreendidas nas pesquisas que formaram os "dossiês". Na reinvenção de tradições orais, relacionam as memórias sobre peregrinações pelo sertão narradas pelos mais velhos à história dos Canindé do passado.

Neste processo étnico o MK foi formado. Seus significados são parte da trajetória do povo Kanindé. Internamente, estas reconstruções que se operam a partir de interações externas foram remodeladas de acordo com dinâmicas locais. O sistema de objetos dos Kanindé aponta para uma multiplicidade de relações e de referenciais, de classificações étnicas e sociais, em disputa acerca da hegemonia das representações.

O olhar de viés historiográfico se fundiu a uma perspectiva etnográfica que permitiu vislumbrar, num jogo dialético de temporalidades, como se constroem e articulam os sentidos dos objetos para a construção social da memória e da etnicidade, multireferenciadas numa bricolage de narrativas, memórias, modos de ser e de se relacionar com os bichos, com a caça, com a mata, com os encantados, com um presente indígena que se quer afirmar e viver.

> O museu pros Canindé é bisavô, é avô, é pai e é mãe, porque é a história deles, a história que tinha lá atrás, é o que a gente tem aqui. O museu pros Kanindé é vida. Pra mim, o museu é a parte que tem mais importante dentro da aldeia. Eu gosto do museu, nós gostamos do museu o tanto que a gente gosta dos pais da gente, porque aí tem um pouco do retrato, da imagem, de tudo. Tem a imagem do peba, tem a imagem do pote que foi feito antigamente. Tudo ali foi um retrato dos nossos antepassados, retrato de quem construiu aquela história (Cícero Pereira).

As relações entre memória e etnicidade são fundamentais para compreensão dos processos de construção social do passado associados aos movimentos de afirmação étnica. A perspectiva teórica etnomuseológica frutificou junto a uma ação de museologia social, que possibilitou um rico processo de pesquisa-ação entre os Kanindé da aldeia Fernandes. Para isto, a problematização sobre o MK foi o fio condutor para uma análise relacional e situacional do povo Kanindé através dos objetos, em sua relação com passado e presente (tempo) e em suas implicações com a organização social das diferenças.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de Abreu. *Capítulos de história colonial, 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

ABREU, Regina. Tal antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). *Museus, coleções e patrimônios.* Narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond/Minc/Iphan/Demu, 2007, p. 138-178

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio.* Ensaios contemporâneos**.** Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

AIRES, Jouberth M. Maranhão. *O reaparecimento dos Tapeba e a construção da identidade étnica*. 1994. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1994.

_____. *A escola entre os índios Tapeba.* O currículo num contexto de etnogênese. 2000. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas.* Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMARAL, Eduardo Lúcio Guilherme. Barão de Studart. Memórias da distinção. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

ARARIPE, Tristão de Alencar. História da Província do Ceará (Dos tempos primitivos até 1850) (1850). Fortaleza: Edições Fundação Demócrito Rocha, 2002.

ARRUTI, João Maurício Andion. Morte e vida no Nordeste indígena. A emergência étnica como fenômeno histórico regional. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 57-94, 1995.

_____. A árvore Pankararu. Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta.* Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004, p. 231-280.

ATHIAS, Renato. A noção de identidade étnica na antropologia brasileira. De Roquette-Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

_____. Carlos Estevão, a gruta do padre e os Pankararu de Itaparica – PE. Disponível em XX. Disponível em http://blog.etnolinguistica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html . Acessado em 31 de janeiro de 2011.

_____. Coleção Etnográfica Carlos Estêvão: memória, documentação e pesquisa. Disponível em http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php. Acessado em 31 de janeiro de 2011.

AUGÉ, Marc. Antropologia da Mobilidade. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

BARBOSA, Ivone Cordeiro. Introdução. In: BRÍGIDO, João. Ceará (Homens e Fatos). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p. 9-16 (Coleção Clássicos cearenses, 4).

BARLEUS, Gaspar. História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício conde de Nassau (1647). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

BARO, Roulox. Relação da viagem ao país dos tapuias (1647). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

BARRETO FILHO, Henyo. *Tapebas, tapebanos e Pernas-De-Pau de Caucaia, Ceará*. Da etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos Invisíveis*. Colonialismo e resistência indígena no Ceará. Dissertação (Mestrado em Historia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997.

BARTH, Fredrik. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). The anthopology of ethnicity. Beyond Ethnic Groups and boundaries. Amsterdam: Het Spinius, 2000, p.11-32.

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnogêneses. Velhos e novos papéis no cenário cultural e político. In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-12, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 2006, p. 39-68.

BEZERRA, Antônio. Algumas origens do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009 (Edição Fac-Similar de 1918).

_____. Os caboclos de Montemor. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1916, p. 279-302.

BEZERRA, Roselane Gomes. *O despertar de uma etnia*. O jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo-Kanindé. Dissertação (Mestrado Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza: 2000.

BLOCH, Marc. Introdução à História. Portugal: Publicações Europa-América, Coleção Saber (volume 59), 1970 (4º-edição, tradução de Maria Manuel e Rui Grácio).

BITTENCOURT, José Neves. As várias faces de um equívoco. Observações sobre o caráter da informação e da representação nos museus de história. In: *Anais do Museu Histórico Nacional* (Volume 40). Rio de Janeiro: MHN, 2008, p. 189-219.

BORGES-NOJOSA, Diva Maria; TELLES, Felipe Bottona da Silva. *A coleção Dias da Rocha no Museu do Ceará*. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2009.

BRAGA, Renato. Dicionário geográfico e histórico do Ceará. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1964.

BRASIL, Thomaz Pompeo de Sousa. Ensaio Estatístico da Província do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. V-XV (Edição Fac-similar de 1863).

_____. Ensaio Estatístico da Província do Ceará (Tomo II). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 159-170 (Edição Fac-similar de 1864).

BRÍGIDO, João. Ceará (Homens e Fatos). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001 (Coleção Clássicos cearenses, 4).

BUCAILLE Richard; PESEZ, Jean-Marie. Cultura Material. In: *Enciclopédia Einaudi* (vol.16 - *Homo — Domesticação — Cultura Material*). Lisboa: IN-CM, 1989, p.11-47.

CAMPOS, José Arimatéia Lima. Aspectos Histórico-econômicos, geo-ambientais e ecológicos do maciço de Baturité. Fortaleza: Fundação Cepema, 2000.

CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. *Ondas do pensamento museológico brasileiro.* Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2003, p.17-55 (Cadernos de Sociomuseologia, 21).

_____. *Ondas do pensamento museológico brasileiro.* Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2003 (Cadernos de Sociomuseologia, 21).

CÂNDIDO, Maria Inêz. Documentação Museológica. In: Caderno de Diretrizes Museológicas I. Brasília: Ministério da Cultura: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Departamento de Museus e Centros Culturais; Belo Horizonte: Secretaria de estado da Cultura: Superintendência de Museus, 2006, p.33-92.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Etnologia Brasileira. In: MICELLI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira* (1970-1995). São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, volume 1, Antropologia.

_____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Esther de; VIDAL, Lux Boelitz. O museu dos povos indígenas do Oiapoque. Um lugar de produção, conservação e divulgação da cultura. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). *Práticas pedagógicas na escola indígena*. São Paulo: Global, 2001, p. 269-286 (Série Antropologia e Educação).

CEARÁ, Secretaria de Cultura do Estado. Boletim do Sistema Estadual de Museus do Ceará. Fortaleza: 2006.

CHAGAS, Mário. Museu do índio. Uma instituição singular e um problema universal. In: BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural.* Diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007, p.175-198.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e Literatura no século XX (org. José Reginaldo dos Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

_____. Museologia e contra-história: viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio*. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 254-302.

COHEN, Abner. Custom and Politics in Urban Africa. Berkeley: University of California Press, 1969.

COHN, Gabriel. Alguns problemas conceituais e de tradução em Economia e Sociedade. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade.* Fundamentos de sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. XIII-XV.

CORDEIRO, José. *Índios no Ceará.* Massacre e resistência. Fortaleza: Hoje Assessoria em Educação, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.9-24.

_____. Apresentação. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; DANTAS, Beatriz Góis; MARIZ, Marlene da Silva. *Documentos para a história indígena no Nordeste*. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: FAPESP: NHII – USP, 1994.

_____. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com as aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 235-244 .

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento. A relação com o animal na Amazônia. In: MANA – Estudos de Antropologia Social (Nº-1, v.4). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1998, p.23-45.

ERIKSSEN, Thomas Hylland. The epistemological status of the concept of ethnicity. Conference paper (*The Anthropology of Ethnicity*). Amsterdam: December, 1993. Disponível em http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html . Acessado em 29 de fevereiro de 2012.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FAULHABER, Priscila. Patrimônio Maguta: artefatos como meios de comunicação entre diferentes contextos sócio-culturais. In: MOREIRA, Eliane; BELAS, Carla Arouca; BARROS, Benedita; PINHEIRO, Antônio (orgs.). Propriedade intelectual e patrimônio

cultural: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais. Belém: CESUPA, MPEG, 2005a, p. 141-154.

_____. O etnógrafo e seus "outros": informantes ou detentores de conhecimento especializado? In: Revista Estudos Históricos, Nº-36. Rio de Janeiro: FGV, 2005b, p.111-129.

FEITOSA, Padre Neri; MARTINS, Raimundo Nonato Pereira. De Cuhyté (Sesmaria) a Aratuba. Canindé: Gráfica e Editora Canindé, 2011.

_____. Padre Neri. *Origens do Canindé*. Escolar e turístico (Monografia Nº 5). Canindé: Instituto memória de Canindé, 2002.

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e história social: historiografia e pesquisa. I*n: Projeto História (v.10)*. São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Puc-Sp,1993, p. 73-90.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta dos museus pelos índios. In: *Cadernos de etnomuseologia.* Nº 01. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão – SR-3; UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 5-29 (Circulação interna).

FREITAS, Gomes de. Os primitivos donos das terras dos Inhamuns. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1970, p.151-155.

FROTA, Dilza Fonseca da Frota. *Thesauro de Cultura Material dos Índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Funai, 2006.

FURTADO FILHO, João Ernani. *Soares Moreno e Matias Beck.* Inventário de uma polêmica nos escritos de Ismael Pordeus. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2002 (Coleção Outras Histórias, vol. 13).

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 (Coleção Estudos Brasileiros; v.29).

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

_____. *Obras e vidas*. O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GILMORE, Raymond M. Fauna e etnozoologia da América do Sul Tropical. In: RIBEIRO, Berta (Org.). Suma Etnológica Brasileira (Volume 1 – Etnobiologia). Belém: Editora UFPA, 1997, p.217-277.

GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Porangaba. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá*. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec, 2009a, p. 155-185.

_____. Ação Educativa em Museus do Ceará. In: Cadernos do CEOM (Nº-30). Chapecó: Argos, 2009b, p.399-412.

_____. O Torém entre o folclore e a antropologia. Pesquisas de campo e escrita da história entre os Tremembé de Almofala (1940-1955). In: Trabalho Apresentado no Simpósio Temático "Os Índios e o Atlântico", XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH. São Paulo: USP, 17 a 22 de julho de 2011. Disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308142320_ARQUIVO_PesquisasdecampoeescritadahistoriaentreosTremembé(1940-1950).AlexandreGomes.versaoGT111Anpuh.pdf. Acessado em 29 de fevereiro de 2012.

_____. Sabiaguaba. Esboço histórico-antropológico. Fortaleza: Relatório de pesquisa histórica e antropológica - Plano de Manejo das Unidades de Conservação: Parque Natural Municipal de Dunas de Sabiaguaba e a Área de Proteção Ambiental de Sabiaguaba, 2010 (133 p.).

GOMES, Alexandre Oliveira; OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. A construção social da memória e o processo de ressignificação dos objetos no espaço museológico. *Revista de Museologia e Patrimônio*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 42-55, jul/dez 2010. Disponível em: http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/136/134. Acesso em: 02 set. 2011.

GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO, João Paulo. Estação de Parangaba. Memória, conflito e mobilização social (volume 58). In: *Boletim Raízes*. Fortaleza: IMOPEC, 2007, p. 4-7.

_____. Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá.* Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec, 2009a, p. 367-391.

_____. *Museus e memória indígena no Ceará*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009b.

_____. Dossiê Projeto Historiando: educação patrimonial e museus comunitários (relatório de atividades apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, finalista do prêmio Rodrigo Mello Franco de Andrade 2011, na Categoria Educação Patrimonial). Fortaleza: julho de 2011.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d'El Rey.* Tropas militares e poder no Ceará setecentista. 2009. Dissertação (Mestrado História Social) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos.* Coleções, Museus, Patrimônios. Rio de Janeiro: 2007 (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

GONÇALVES, Nuno. O caminho dos ancestrais. In: GONÇALVES, Nuno; ALENCAR, Manoel Carlos Fonseca de; DIAS, André (orgs.). Encontros e desencontros. Fortaleza: Edbar, 2007, p. 83-88.

GONDIM, Juliana. Corpo e ritual. Práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé de Almofala. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá*. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará: IMOPEC, 2009, p. 301-320.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

GUIMARAENS, Dinah (org.). *Museu de Arte e origens.* Mapa das culturas vivas guaranis. Rio de janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Nação e civilização nos trópicos. O Instituto Histórico e Geográfico do Brasil e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p.5-27, 1988.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional. In: MANA – Estudos de Antropologia Social (Nº-3, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997, p. 7-39.

HOLANDA, Cristina Rodrigues. *Museu Histórico do Ceará*. A memória dos objetos na construção da História (1932 – 1942). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2005 (Coleção Outras Histórias, v. 28).

JULIÃO, Letícia. Apontamentos sobre a história do museu. In: CADERNO de diretrizes museológicas I. Brasília: Ministério da Cultura: IPHAN: Departamento de Museus e Centros Culturais; Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura: Superintendência de Museus, 2006, p.19-32.

KUPER, Adam. *A reinvenção da sociedade primitiva.* Transformações de um mito. Recife: Editora Universitária, 2008.

LEAL, Vinícius Barros. *História de Baturité.* Época Colonial. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1981.

_____. A família Barbosa Cordeiro. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto, 2005, p. 17-27.

LEITÃO, Padre Luiz de Souza. Notas políticas e religiosas da Villa de Canindé. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1902, p. 46-59

LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. Atlas das terras indígenas do Nordeste (Alagoas, Bahia (exceto sul), Ceará, Paraíba, Pernambuco e Sergipe). Rio de Janeiro: PETI-PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, 1993.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Tomo III. Livro Ceará. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1945, p. 3-96.

LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LERSCH, Teresa Morales; OCAMPO, Cuauhtémoc Camarena. O conceito de museu comunitário. História vivida ou memória para transformar a história? In: Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas, 2004, Kansas City. Disponível em: http://www.abremc.com.br/artigos1.asp?id=5. Acesso em: 20 jul. 2010.

LIMA, Carmén Lúcia Silva. *Trajetórias entre contextos e mediações*. A construção da etnicidade Potiguara na serra das matas. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007

_____. *Os Potyguara do mundo novo*. Estudo acerca de uma etniciade indígena. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

_____. As perambulações. Etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra das matas. In: PALITOT, Estevão Martins (Org). *Na mata do sabiá.* Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec/Secult, 2009, p. 233-250.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. *O culto da saudade na Casa do Brasil*. Gustavo Barroso e o Museu Histórico Nacional. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2006 (Coleção Outras Histórias, v.49).

MAIA, Lígio. Índios a serviço D'el Rey: manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril no Ceará (C.1680-1720). In: PALITOT, Estêvão Martins (Org.). *Na mata do sabiá.* Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009, p. 61-86.

MARQUES, Marcélia. Materiais e saber na arte rupestre. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009 (Coleção Outras Histórias, v.58).

MARTIN, Gabriela. Pré-história do nordeste do Brasil. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2008.

MALFLIET, Margareth. 2009. Uma intuição que pela experiência virou convicção. In: In: PALITOT, Estêvão Martins (Org.). *Na mata do sabiá.* Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009, p. 421-430.

MENEZES, Luís Barba Alardo de. "Memória sobre a Capitania Independente do Ceará, 1814". In: DOCUMENTAÇÃO Primordial sobre a Capitania Autônoma do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 36-60.

MENESES, Ulpiano Teixeira Bezerra de. (Org). *Como explorar um museu histórico?* São Paulo: Museu Paulista/USP, 1994.

_____. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. In: Revista Estudos Históricos (Nº21). Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 89-103.

MESSENDER, Marcos Luciano Lopes. *Etnicidade e diálogo político.* A Emergência dos Tremembé. Dissertação (Mestrado Sociologia) – UFBA, Salvador, 1995.

MINAYO, Maria Cecília. O conceito em Representações Sociais dentro da Sociologia Clássica. IN: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). Textos em representações sociais. Petrópolis: Vozes, 1995.

MONTEIRO, John. Prefácio. IN: POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC, 2003., p. 15-19.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. *História Oral e Memória*. A cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 2003.

MOTTA, Dilza Fonseca da. Tesauro da cultura material dos índios no Brasil. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2006.

MOUTINHO, Mário. Sobre o conceito de Museologia Social. In: Cadernos de Sociomuseologia (nº 1). Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1993, p.5-8.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (org.). Evolucionismo cultural. Rio de Janeiro: zahar, 2005, p.41-65.

NOGUEIRA, Paulino. Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará com explicações Etymológicas, Orthographicas, Topographicas, Históricas e Therapêuticas etc. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo I)*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1887, p. 210-432.

NORA, Pierre. Entre História e Memória. A problemática dos lugares. In: I*n: Projeto História (v.10)*. São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Puc-Sp,1993, p.7-28.

OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. *Juntar, separar, mostrar.* Memória e escrita da História no Museu do Ceará (1932-1976). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2009.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. *O ossuário da 'Gruta do Padre', em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste* (Separata do Boletim do Museu Nacional. Vol. XIV-XVII – 1938- 1941). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaios de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Prefácio. In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré.* Regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAL: Editora Massangana, 2005, p. 9-11.

_____. (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. (org.). *A viagem de volta.* Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004a.

OLIVEIRA, João Pacheco de; LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. Apresentação. In: LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari (org.). Atlas das terras indígenas do Nordeste (Alagoas, Bahia (exceto sul), Ceará, Paraíba, Pernambuco e Sergipe). Rio de Janeiro: PETI PPGAS: Museu Nacional: UFRJ, 1993, p.2.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelly de. Estratégias sociais no movimento indígena (Tese de Doutora em Antropologia). Programa de pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. *O encanto das águas.* A relação dos Tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006 (Coleção Outras Histórias, vol. 44).

_____. *Torem, a brincadeira dos índios velhos.* São Paulo: Annablume, 1998.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos. Reflexões sobre a agência. In: Grossi, M.; Eckert, C.; Fry, P. (orgs.). *Conferências e Diálogos.* Saberes e Práticas Antropológicas. Blumenau, Editora Nova Letra, 2007, p.45-80.

PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá.* Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará: IMOPEC, 2009.

_____. Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Doutorado em Sociologia, UFPB e UFCG, 2010.

PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004, p. 43-92.

PINHEIRO, Francisco José. História do conflito. Os povos nativos e os europeus no Ceará. In: PINHEIRO, Joceny (Org.). *Ceará*: Terra da Luz, Terra dos Índios. História, presença, perspectivas. Fortaleza: Iphan: Funai: MPF, 2002, p. 37-48.

_____. Mundos em confronto. Povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de (Org.). *Uma nova história do Ceará.* Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, p.17-56.

_____. *Formação social do Ceará (1680-1820)*. O papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre. 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

_____. Apresentação. In: THÉBERGE, Pedro. IN: Esboço Histórico sobre a Província do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 (Edição Fac-similar).

PINHEIRO, Joceny de Deus. *Índios Pitaguary*. Um estudo sobre história, cultura e identidade. 1999. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – UFC, Fortaleza, 1999.

_____. *Arte de contar, exercício de rememorar:* As narrativas dos índios Pitaguary. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

PIRES, Maria Idalina Cruz. *A guerra dos bárbaros*. Resistência e conflito no nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz Pompeu. Pré-História Cearense. Fortaleza: Editora Instituto Histórico do Ceará, Limitada, 1955 (Monografia Nº3, 1º- Tomo).

_____. Introdução, notas e comentários ao Diário de Mathias Beck. In: Três documentos do Ceará Colonial. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

_____. Topônimos indígenas nos séculos XVI e XVII na costa cearense. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará(Tomo LXXIX)*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1945, p.156-205.

_____. Etymologia de algumas palavras indígenas (Tomo LXIII). In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1919, p. 208-227.

_____. Índios Tremembés. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXV)*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1951, p.257-267.

_____. Algumas inscrições rupestres inéditas do Estado do Ceará. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXX). Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1956, p. 115-126.

PORDEUS, Ismael. Escritos sobre Antônio Conselheiro e a Matriz de Quixeramobim. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; DANTAS, Beatriz Góis; MARIZ, Marlene da Silva (orgs.). *Documentos para a história indígena no Nordeste*. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: FAPESP: NHII: USP, 1994.

POSEY, Darrell A. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Berta (Org.). *Suma Etnológica Brasileira*. Volume 1. Etnologia. Belém: Editora UFPA, 1997, p.1-15.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros.* Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC: Editora da USP: FAPESP, 2002.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *A danação do objeto*. O museu no ensino de história. Chapecó: Argos, 2004.

_____. Posfácio. In: XAVIER, Patrícia Pereira. *Dragão do Mar.* A construção do herói jangadeiro. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011, p. 245-248.

RAMOS, Francisco Régis Lopes e SILVA FILHO, Antônio Luiz Macedo e. Museu do Ceará: 75 anos. Fortaleza: Museu do Ceará, 2008.

REESINK, Edwin. Índio ou Caboclo. Notas sobre a Identidade Étnica dos Índios no Nordeste. Universitas(n.32), 1983. Disponível em http://www.portalseer.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1028 . Acesso em: 4 de março de 2011.

_____. O segredo do sagrado. O Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.). *Índios do Nordeste.* Temas e problemas, 2. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-406.

_____. A felicidade do povo brasileiro. Notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. Mneme. Revista de Humanidades, Departamento de História (UFRN-Ceres), v. 5, n. 11, jul/set 2004a. Disponível em: http://www.seol.com.br/mneme. Acesso em: 10 de fevereiro de 2012.

_____. Substantial Identities in "Rural Black Communities" in Brazil. A Short Appraisal of Some Community Studies. *Vibrant.* Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 111 – 140, jan/dez 2004b.

_____. Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros. In: CARVALHO, Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011, p. 245-290.

_____. O Limite de Barth. A influência da "Introdução" de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 27. 2010, Belém: Universidade Federal da Bahia, 2010.

REIS, José Carlos. A história entre a filosofia e a ciência. São Paulo: Ática, 1996.

RIBEIRO, Berta. Dicionário do Artesanato Indígena. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

RIBEIRO, Berta e VAN VELTHEN, Lúcia. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. IN: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 103-112.

RIBEIRO, Berta (Org.). Suma Etnológica Brasileira. Etnobiologia. Volume 1. Belém: Editora UFPA, 1997.

ROCHA, Augusto. Canindeenses illustres (Tomo XXXXV). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1921, p. 168-184.

RUOSO, Carolina. O Museu do Ceará e a linguagem poética das coisas. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009 (Coleção Outras Histórias, v. 54).

RÚSSIO, W. L'interdisciplinarité em muséologie. Museological. In: *Museological Working Papers.* Documents de Travail Muséologique (MuWoP/DoTraM). Stockholm, n. 2. p. 58-59, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-01, v.3). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997a, p.103-150.

_____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-02, v.3). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997b, p.103-150.

SALERA JÚNIOR. Giovanni; FRANKLIN, William Giovani; MALVASIO, Adriana; GIRALDIM, Odair. Caça e pesca entre os índios Karajá do Norte, Terra Indígena Xambioá, Estado do Tocantins, Brasil. In: Publicações avulsas do Instituto Pau-Brasil, 2002.
Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai/documentos/cacapesca.pdf . Acesso em 04 de março de 2012.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. De caboclo a índio. Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil, o caso Kapinawá. Campinas: Projeto de pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social (IFCH-UNICAMP), 1985.

SANTOS, João Brígido dos. *Ceará* (Homens e Fatos). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p. 9 a 39.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária: Edusp, 1974.

SECUNDINO, Marcondes. "Índios do Nordeste". Alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no*

Nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 631-652.

SERAINE, Florival. Contribuição para o estudo da influência indígena no linguajar cearense. IN: Revista do Instituto do Ceará (Tomo LXVI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1950, p. 5-16.

_____. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). In: *Revista do Instituto do Ceará (Tomo LXIX)*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1955, p. 72-87.

_____. Para o estudo do processo de folclorização. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1977, p. 48-56.

_____. Contribuição para o estudo da influência indígena no linguajar cearense. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1950, p. 5-16.

SEVCENKO, Nicolau. ...talvez a última grande batalha e ao mesmo tempo a última grande fronteira seja afinal a cultura. In*: Projeto História (v.10)*. São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Puc-Sp,1993, p.100-102.

SILVA, Edson. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. *Ciências Humanas em Revista.* São Luís, v. 3, n. 2, p.28-51, 2005.

_____. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (1950-1988). 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de Campinas, Campinas, 2008.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *O Relatório Provincial de 1863*: um documento, muitas leituras. In: 25º- Simpósio Nacional de História (ST 36: Os índios na história). 2009, Fortaleza. Anais. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Isabelle.pdf . Acesso em 4 de março de 2012.

_____. Povos indígenas no Ceará. Organização, memória e luta. Fortaleza: CDMAC (Memorial da Cultura Cearense), 2007.

_____. Vilas de índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

_____. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *A presença indígena no Nordeste*. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 327-346.

SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. Posfácio: Um barão e muitas histórias. In: AMARAL, Eduardo Lúcio Guilherme. *Barão de Studart.* Memórias da distinção. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002, p. 104-124.

SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e; RAMOS, Francisco Régis Lopes (Orgs.). *Museu do Ceará - 75 anos.* Associação de Amigos do museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2007.

SIMÃO, Marum. *Quixeramobim.* Recompondo a história. Fortaleza: Edigraf, 1996.

SOUSA, Eusébio Neri Alves de. Índice geral alfabético e remissivo das datas de sesmarias do estado do Ceará (separata dos Anais do Arquivo Público do Estado do Ceará, Ano I, Número I). Fortaleza: Oficinas Gráficas da Cadeia Pública, 1933.

SOUZA, Carlos Kleber Saraiva de. Identidade, cultura e interesses. A territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

STOCKING JR., George. Os museus e a alteridade. IN: STOCKING JR., George (org.). *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture.* Madison: University of Wisconsin Press, 1985 (vol. 3 History of Anthropology).

STUDART, Guilherme. Datas e factos para a história do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

_____. Notas para a história do Ceará. Brasília: Senado Federal: Conselho Editorial, 2004.

STUDART FILHO, Carlos. Os Aborígenes do Ceará (parte 1). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXXVI). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1962, p. 5-73.

_____. Os aborígenes do Ceará (parte 2). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXXVII). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1963a, p. 153-217.

_____. A Rebelião de 1713. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1963b, p. 9-24.

_____. Notas para a História das Fortificações no Ceará (Separata do Boletim do Museu Histórico do Ceará). Fortaleza: Ramos & Pouchain, 1937.

_____. Resistência dos indígenas à conquista e povoamento. A Guerra dos Bárbaros. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1959, p. 29-70.

_____. Antiguidades indígenas do Ceará. IN: Revista do Instituto Histórico do Ceará (tomo XXXXI). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1927, p. 167-221.

THÉBERGE, Pedro. Esboço Histórico sobre a Província do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 1-14 (Edição fac-similar de 1895).

TURNBULL, Paul; PICKERING, Michael. The long way home. New York: Berghahn Books, 2010.

TÓFOLLI, Ana Lúcia Farah de. As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial. 2010. Mestrado em Sociologia, UFC.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, tradição e etnicidade*. Os Tremembé do Ceará. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

_____. Conflitos, identidades e aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX. Um exercício de antropologia histórica. In: SCHWADE, Elisete; VALLE; Carlos Guilherme Octaviano do (Orgs.). *Processos sociais, cultura e identidades*. São Paulo: Annablume, 2009a, p. 15-88.

_____. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX. Revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá.* Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará: IMOPEC, 2009b, p. 107-154.

_____. Compreendendo a dança do Torém. Visões de Folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. *Revista Anthropológicas*, Recife, ano 9, v. 16, n. 2, p. 187-228, 2005.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: História geral da África I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Povos Indígenas e etnogêneses na Amazônia. In: Gersem José dos Santos Luciano; Jô Cardoso de Oliveira; Maria Barroso Hoffmann (Org.). Olhares indígenas contemporâneos. 1º- ed. Brasília: CINEP, 2010, v. 1, p. 104-159.

VIEIRA, Evaldo Amaro. O historiador sabe que não existe superação pelo esquecimento... In*: Projeto História (v.10)*. São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Puc-Sp,1993, p.92-94.

VAN VELTHEN, Lúcia Hussac. "Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos". In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

VIDAL, Lux Boelitz. O museu dos povos indígenas do Oiapoque – Kuahí. Gestão do patrimônio cultural pelos povos indígenas do Oiapoque, Amapá. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira; NEVES, Kátia Regina Felipini (Orgs.). *Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento.* Propostas e reflexões museológicas. São Cristóvão: Museu de Arqueologia do Xingó, 2008, p. 173-182.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Barth. In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-1, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós

Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 2004, p. 165-192.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Fundamentos de sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

DOCUMENTOS

Assentos das pazes com os Janduís. 10-4-1692. In: PUNTONI, Pedro. A guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720, p. 300-302.

AZAMBUJA, Bernardo Augusto Nascentes de. Relatório das Terras Publicas e da Colonização. Apresentado em 4 de março de 1863 Ao Illustrissimo e excellentissimo Senhor Ministro e Secretario d'Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas pelo director da terceira directoria Bernardo Augusto Nascentes de Azambuja. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácioda Silva, 1863.

Retificação da paz feita com os tapuias janduís da Ribeira do Açu, 20-09-1695. In: PUNTONI, Pedro. A guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720, p. 302-303.

Data e sesmaria de Thereza de Jesus e o alferes Francisco Ribeiro de Souza de duas léguas de terra no riacho Ibu, hoje Quixaramobim concedida pelo capitão-mor Francisco Gil Ribeiro em 7 de novembro de 1702". In: SIMÃO, Marum. *Quixeramobim.* Recompondo a história. Fortaleza: Edigraf, 1996, p.35-36.

"Registro de data e sesmaria do tenente Coronel Phelipe Coelho de Moraes e d. Maria Franceza de Moraes, de uma sorte de terra de seis léguas, três para cada lado, no riacho Canindé, concedida pelo capitão-mor Manuel Francêz, em 8 de março de 1723 (Nº-66, vol.11º-, p. 105)". In: SOUSA, Eusébio Neri Alves de. Índice geral alfabético e remissivo das datas de sesmarias do estado do Ceará (separata dos Anais do Arquivo Público do Estado do Ceará, Ano I, Número I). Fortaleza: Oficinas Gráficas da Cadeia Pública, 1933.

"Resisto data e Sismaria de Theodózio de Pina e Sylva de hu Brejo q nasce da Serra de Baturité, q faz barra no Choró de três Legoas de Comprido e hua de Largo meya pa cada banda chamada Cohité". Data: 17 de novembro de 1736. In: FEITOSA, Padre Neri; MARTINS, Raimundo Nonato Pereira. De Cuhyté (Sesmaria) a Aratuba. Canindé: Gráfica e Editora Canindé, 2011, p. 29-31.

Patente do Índio a Miguel da Silva Cardoso, 21-10-1739. In: BEZERRA, Antônio. Algumas origens do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009 (Edição Fac-Similar de 1918), p. 219.

Testamento de Antônio Dias Ferreira, 2 de fevereiro de 1753. In: PORDEUS, Ismael. Escrito sobre Antônio Conselheiro e a Matriz de Quixeramobim. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.

Três documentos do Ceará Colonial (Relação do Maranhão-1608, padre Luís Figueira (Introdução, notas e comentários de Thomaz Pompeu Sobrinho); Relação do Ceará-1618, Martim Soares Moreno (Introdução, notas e comentários de Raimundo Girão); Diário de Matias Beck-1649, Matias Beck (Introdução, notas e comentários de José Aurélio S. Câmara). Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

FIGUEIRA, Padre Luís. Relação do Maranhão (1608). In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1903, p. 97-140.

MACHADO, Padre José de Almeida. Notícia das Freguezias do Ceará. In: *Documentação primordial sobre a capitania autônoma do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 191-205.

SILVA PAULET, Antonio Jozé da. Descripção Geografica Abreviada da capitania do Ceará. In: *Documentação primordial sobre a capitania autônoma do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p.6-33.

Atas das sessões realizadas no ano de 1940. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará.* Fortaleza: Tipografia Minerva, 1941, p. 261-282.

Qualificação de reivindicação da Terra Indígena Kanindé de Aratuba, 2011, p.1. Fortaleza: Ministério da Justiça – Funai (Coordenação Regional de Fortaleza), 2011.

ACERVO MK

"Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé", de 17 de agosto de 1734. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC): Livros de DATAS DE SESMARIAS, volume 12, número 108.

Certidão do APEC, 11 de outubro de 1996 – Livros das Datas de Sesmarias, volume 12, Nº 108.

Escritura pública de compra e venda que fazem e assinam Joaquim Rodrigues dos Santos e sua mulher Francisca Clara de Azevedo de um pedaço de terra no lugar denominado Fernandes distrito de Cuité termo de Baturité. Data: 15 de abril de 1874 (Datilografada).

Certidão autêntica de transcrição no. 968, às fls. 76, do Livro 3-B (de Transcrição das Transmissões) – antigo e arquivado, referente ao imóvel denominado "Fernandes", localizado no lugar "São Francisco de Paula", sobre a serra, neste Município e Comarca, hoje, Município de Aratuba, da Comarca de Mulungú – Ceará. Data: 12 de março de 1884 (Cartório Nélson Lima, 2º-Ofício. Baturité-CE, 20 de junho de 1985).

Recibo de R$ 200$000 de compra de uma casa com aviamento de fazer farinha com todos seus pertences, no lugar Zumbi, no município de Coité, estado do Ceará. Data: 14 de dezembro de 1911.

Depoimento da Judite, 76 anos, da família dos Francisco, residente na Balança, onde nasceu, se criou e ainda mora. Setembro de 1996. Acervo do MK.

Depoimento do Chico Silva, 81 anos, nascido e criado na localidade Gameleira, município do Canindé-Ceará. Em 10 de setembro de 1996.

Sociedade Indígena Canindé (Depoimentos de José Maria Pereira dos Santos (Sotero), Eudes Francisco dos Santos, Judite e Chico Silva). Setembro de 1996

Relatório da 6ª Assembleia Indígena no Ceará

Ata da reunião da AIKA de 26 de agosto de 2005

Bilhete dos moradores do Jucazeiro para Cícero. 29 de novembro de 2006

Bilhete do Alegre para Fernandes, 9 de outubro de 1995

Carta dos Povos Indígenas Resistentes, Olinda, 20 de maio de 2003

Carta Convite da II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará

Ata da inauguração da escola diferenciada de E.F.M. Manoel Francisco dos Santos, 12 de agosto de 2006.

O movimento indígena no Ceará, Associação Missão Tremembé, 2001.

Recibo de compra e venda da casa de farinha do Zumbi. 14 de dezembro de 1911.

Prestação de contas deixada pelo padre Moacir Cordeiro, Aratuba, 15 de janeiro de 2002.

Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Sebastião, Zé Bernardo, d. Luzia e José Vicente. S-d.

Ata da reunião da AIKA de 26/08/2005.

Estatuto social da Copice – Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará. Maio de 2003.

Relatório de viagem (Marcos Aurélio Cândido da Silva). 11 de novembro de 1996. Incra, Superintendência Regional do Ceará, Divisão de assentamento.

Ata da reunião realizada entre trabalhadores, técnicos do Incra e padre Moacir Cordeiro Leite, em 29.08.96. Mitra Arquidiocesana de Fortaleza. Paróquia de são Francisco de Paula. Aratuba-Ceará.

Relatório de visita técnica aos projetos de assentamento Touros e Alegre, do Incra (Antônio Edinardo Soares de Sena e Francisco José Arruda Canuto). Incra – Supes-CE, Ditec-Nuflor. 24 de setembro de 1996.

Termo de compromisso. 1º- de outubro de 1996. In: Relatório de viagem (Marcos Aurélio Cândido da Silva). 11 de novembro de 1996. Incra, Superintendência Regional do Ceará, Divisão de assentamento).

Jornal O Povo, 27 de outubro de 1995.

Jornal Diário do Nordeste, 28 de fevereiro de 1998.

Antena das Comunidades, 21 de outubro de 1995.

FILMOGRAFIA

"Gathering Strength" (Reunindo Forças) - Joceny de Deus Pinheiro, 2009

ENTREVISTAS

Entrevista com Tereza da Silva Santos, a Tereza Soares, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de abril de 2011.

Entrevista com José Maria Pereira dos Santos, o Cacique Sotero, 67 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto, em 6 de março de 2009. Aldeia Fernandes, Aratuba, Ceará.

Entrevista com o Cacique Sotero, 67 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011. Local: Aldeia Fernandes, Aratuba, Ceará.

Entrevista com Cícero Pereira dos Santos, 59 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 4 de maio de 2011. Local: aldeia Fernandes, Aratuba.

Entrevista com Maria Amélia Leite, 80 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 24 de abril 2011. Local: casa de Maria Amélia, Fortaleza.

Entrevista com Valdo Teodósio, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 23 de junho de 2011. Local: Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Manoel Francisco dos Santos.

Entrevista com d. Irani e d. Maria Domingos, 67 e 89 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 5 de julho de 2011. Local: aldeia Fernandes, Aratuba.

Entrevista com d. Maria de Fátima (Maria da Estér), 56 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011. Local: aldeia Fernandes, Aratuba.

Entrevista com Clara Freitas, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de julho de 2011.

Entrevista com d. Odete Soares, 60 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de maio de 2011.

Entrevista com sr. José Bernardo da Silva, o Zé Monte, 57 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de maio de 2011.

Entrevista com Maristela Soares, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de junho de 2011.

Entrevista com Francisco Bernardo da Silva (Sinhô), 71 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de abril de 2011.

Entrevista com Raimundo Soares Terto, 44 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.

Entrevista com Francisco Reginaldo da Silva Santos, professor, 24 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 20 de junho de 2011.

Entrevista com Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.

Entrevista com Maria Célia Ramos Vieira, 47 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 21 de junho de 2011.

Entrevista com Ana Patrícia Fidelis da Silva, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 09 de junho de 2011.

Entrevista com José Constantino dos Santos, o Zé Maciel, 45 anos, caçador, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

Entrevista com Maria Tereza dos Santos, Maria Porfírio, 69 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de junho de 2011.

SITES

http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230140#
http://blog.etnolinguistica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html
http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php .
http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php.
http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-fotoetno-busca.php .
http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/
http://www.santuariodecaninde.com/caninde/historia/
http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/
http://www.santuariodecaninde.com/caninde/historia/
http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230280#
http://www.abremc.com.br/artigos1.asp?id=5
http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Isabelle.pdf
http://www.uft.edu.br/neai/documentos/cacapesca.pdf
http://www.seol.com.br/mneme
http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308142320_ARQUIVO_PesquisasdecampoeescritadahistoriaentreosTremembé(1940-1950).AlexandreGomes.versaoGT111Anpuh.pdf.
http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/136/134.
http://www.portalseer.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1028
http://www.dnocs.gov.br/
http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230210#

ANEXO 1

Sesmaria aos tapuios da nação Canindé (1734);

ARQUIVO PUBLICO ESTADUAL
Nº 725/96
Entrada em 10/9/96
CEARA

ARQUIVO PUBLICO
DO ESTADO
Fortaleza Ceará

ESTADO DO CEARÁ

ARQUIVO PUBLICO DO ESTADO DO CEARA

Associação Missão Tapuia

Brasileira —, residente em Fortaleza.

vem respeitosamente, solicitar, a V. S se digne fornecer na Certidão, Sesmarias realizada no ano, 1734 na cidade de, Fortaleza

Fortaleza, 11 de outubro de 1996

CERTIFIQUE-SE

Em 15 de outubro de 1996

DIRETORA

P/

CERTIDÃO: - Em cumprimento ao despacho supra da Sra.Diretora desta Repartição, Certifico que, dando busca nos Livros de DATAS DE SESMARIAS, Volume 12º, Nº 108, foi/ encontrado o teor seguinte: - Registro de data e æsmaria dos tapuios da nação Canindé, posso do pello governador de Pernambuco, de uma sorte de terra de duas le-/ guas, em Oxoju, concedida pelo Duarte Sodre Pereira Sibão, em 17 de Agosto de 1734, das paginas 81 a 82, do Livro n.11 das Sesmarias. Rezisto de data e sismaria dos / tapuyos da nação canindes, posso do pello governador de Pernco. Duarte Sodre Pra./ tibão donatario da villa de agoas Bellas do Conselho de sua Magde. qe. Deos gde. / governador e Capitão gnl. de Pernambuco e mais capitanias anexas etta. Fasso saber aos qe. esta carta de doaçam e sismaria, virem qe. por parte dos Indios da nação / caninde se me Reprezentou a petição do thior seguinte; snr. general, Diz o princi-/ pal da naçam canindês, qe. está vivendo no gremio da Igrejo a mais de vinte annos/ sem terem tido Missionario e qe. por ôra Recorrem a vxca. e a Illmo. Sr. Bispo pa. lhe premitirem dar missionario pa. se aldiarem nas cabesseiras do xoro donde tem / terras de plantas, dizertas e desaproveitadas dOnde morarão os olandezes, paragem/ chamada muxio, Conçeder-lhe huã Legoa de terra, fazendo piam em hun olho de agoa,/ na dita paragem o xoju, pa. fazerem a sua Aldeya e viverem com o seu Missionario,/ outro Sy por detras da serra dos macacos está hum olho de agoa que fas campos com/ palmeiral capas de se poderem Aldeyar, e ter campos de sustentaçam pa. o gado do / seu Missionario no dito olho de agoa pedem outra Legoa, por tanto; Pedem a vexca./ lhe faça mce. em nome de sua Magde. conceder duas Legoas de terra nas partes con-/ frontadas por estarem dezertas, e desaproveitadas pa. se aldiarem em qualquer das/

ARQUIVO PUBLICO ESTADUAL
Nº 725/96
Entrada em 11/10/96
CEARA

ARQUIVO PUBLICO
DO ESTADO
Fortaleza Ceará

partes, onde for mais conviniente ao seu Missionario pa. elles e toda a sua dessen dencia, e Recebeam mce.. Despacho Informe o Capitam Mor Joan de Barros Braga declarando, a Capitania mor, a que pertençe estas terras, se estam vagas, e que calidade de gentio hê este, e se foi ja Aldeado, olinda vinte e sete de favereiro de /// 1731||Rubrica || Resposta,, Exmo. a Informaçam qe. posso dar a vexca., hê qe. es-/ tes tapuyos da naçam Canindês, Sam naçidos e Criados na Ribeira de Jagoaribe e nunca tiveram Missionario, proprio, mas por caridade sam todos Bantizado e vivem no / gremio da Igreja, e as terras que pertendem por mce. de vxca. estam dezertas,, e / dezaproveitadas, e não projudicam aos moradores, antes hem utilidade e fazenda Real; por serem terras de plantas, onde se podem Lavrar mtas. farinhas, e servir a-/ quella Aldeia de grande bem aos povoadores de quixeremobim, por lhe ficar a matris mais de sincoenta Legoas, vexa. mandara o qe. for mais conviniente e asertado||Joam de Barros Braga||Despacho||o mesmo Capitão mor declare quantos cazais sam os // Sptes. e se havera Missionario, qe. queira hir asistir cOm elles, por não haver ordem pa. da fazenda Real fazer esta despeza, olinda 3 de mço. de 1731.||Rubrica|| / Resposta exmo. sr. os Cazais dos tapuyos canindes sam sincoenta pouco mais ou me-/ nos, o Missionario que se oferesse hir asistir com elles na Missam, mora na çidade/ de olda. dizem hê sobrinho do padre Marcos frra. de vascos., o qual dizem quer hir, como as mais que tem hido sem adjutorio da fazenda Real, sô nessecita de ormamen-/ tos, e huã Imagem pa. o Altar, e o padre se pode utilizar com porçam dos moradores, como dotos custumão fazer naquellas paragens e assim não dispende a fazenda Real / nada, sô sim nos ornamentos qe. hê couza Limitada, vexa. mandara o que for servido. Re. 17 de mço. de 1731||Joam de Barros Braga|| oltimo despacho||Passe carta de sismaria pa. os Suptes. de huã Legoa de terra somente qe. serã a primeira qe. pedem,/ sem prejuizo de tersseiro, e sem pençam por ser pa. os ditos Indios,, Re. 17 de // mço. de 1731||Rubrica||em vertude da faculdade que sua Magde. me Conçede no Capo./ 15 do Regimento deste go. atendendo a Suplica e nesseçidadde dos Suptes., Hey por/ bem de lhes dar, como pella prezente o fasso, huã Legoa de terra em coadra no lu-/ gar a sima confrontando na beira do Rio xoro, chamad Muxio, fazendo piam no olho / de agoa, o xoyai, sem foro, nem pençam alguã, exçeto dizimo a Deos, pa. se aldia-/ rem, a qual terra, Lograram elles, e seus dessedentes, não projudicando a terssei-ro, com todas as suas pertenças, e Logradouros, e daram por ellas Caminhos Livres/ pa. fontes, e pedreiras, e pontes do Conselho, qe. por firmeza de tudo lhe mandey/ passar a prezente por mim asignada e sellada com o Signete de minhas armas, em vertude da qual ordeno aos Menistros de Justissa, e fazenda a qe. tocar,, lhes dam // posse afectiva, Reais e actual na forma custumada, e este se Rezistarã nos Livros

ARQUIVO PUBLICO ESTADUAL
Nº 725136
Entrada em 11/10/96
CEARA

ARQUIVO PUBLICO
3
DO ESTADO
Fortaleza Ceará

da Secretaria deste governo e mais a que tocar; Dada nesta praça de Pernco. aos treze dias do mes de mço, Bento Soares Pera. a fis, anno de mil e seteçentos e trinta/ e hum, o Secretario Joseph Duarte Cardoso a fis||estava o Sello||Duarte Sodre Pra./ tibão e não continha mais a dita data ve. Rezistey nos Los. desta Secretaria do Ciarã aos dezesete dias de agosto de 1734 o escrivão das datas Simão gls. dd souza. / Simão Gls. de souza. Rgda. na Secretaria de Pernco. no Lo. do Rezisto a fls. 103 v. 13 de março de 1731. Joseph Duarte Cardozo. É o que contém em dito livro que foi copiado e datilografado fielmente. Eu, Clevindina Vasconcelos Rodrigues, Clevindina V. Rodrigues, dei a busca. Eu, Liduina Queiroz de Vasconcelos, Liduina Queiroz de Vasconcelos, datilografei. E eu, Nádia Pinheiro Silva, Nádia Pinheiro Silva, conferí. Arquivo Público do Estado. Fortaleza, 15 de outubro de 1996. Vai com o visto da Sra. Diretora.

AUTENTICAÇÃO

Em conformidade com o original
Fortaleza, 15 de outubro de 1996

Wálda Weyne
WÁLDA WEYNE
Diretora

ANEXO 2

Documento de compra da quebrada dos Fernandes - 1874;

Escritura Pública de compra e venda que faz e assinam JOAQUIM RODRIGUES DOS SANTOS e sua mulher FRANCISCA CLARA DE AZEVEDO de um pedaço de terra no lugar denominado Fernandes destrito de Cuité termo de Baturité do que pagou siza e tudo como abaixo

os instrumentos de escritura pública. De compra e venda verem que sendo no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1874 aos 15 dias / do mês de Abril, do dito ano neste sítio Marés destrito de Cuité termo/ de Baturité , provincia do Ceará, em casa de Joaquim Rodrigues dos Santos, aonde EU, escrivão de paz servindo de tabelião fiz visita por ser/ chamado , em minha presença compareceram partes justas e contratadas a saber de uma como venda JOAQUIM RODRIGUES DOS SANTOS e sua/ mulher FRANCISCA CLARA DE AZEVEDO e de outra como compradores, JOAQUIM/ FRANCISCO DOS SANTOS, RAIMUNDO FRANCISCO DOS SANTOS, e JOÃO FRANCISCO / DOS SANTOS, todos conhecidos de mim tabelião e das testemunhas abaixo / nomeados, no fim assinados do que dou fé. Por eles

e das mesmas testemunhas que são Senhores e possuidores de um pedaço de terra de plantar nas quebradas da serra do Baturité no lugar denominado Fernandes no destrito de Cuité do termo de Baturité provincia do Ceará. Cujo pedaço de terra estrema da forma seguinte: para o nascente extrema no Riacho denominado ALBINO, à cima do Olho d'água que tem no mesmo Riacho na confrontação de uma massaranduba que tem no aceiro do Roçado do/ falecido Manoel dos Santos . Para o Norte extrema com as terras dos mesmos vendedores MAJOR SIMÃO BARBOSA CORDEIRO , ficando os compradores / com um roçado que alí tem um. Para o poente, extrema por detrais da serra do Rajado , daí extrema na Barra do Riacho Albino e Cassundé, torna/ para o nascente de onde começarão as referidas extremas. Assim extremados, vendem como de fato tenham de hoje para sempre aos senhores JOAQIM FRANCISCO DOS SANTOS, RAIMUNDO FRANCISCO DOS SANTOS e JOÃO FRANCISCO / DOS SANTOS , pelo preço e quantia de hum conto de réis , em moeda corrente que declaram já haver recebido dos compradores portanto disso passavam-se de todo direito por posse que em dito / pedaço de terra tenham transferido na pessoa dos compradores para sí ,/ seus herdeiros e que dela podiam tomar pósse corporal, civil natural e Judicial como

constituiam possuidores em nome dos compradores pela clausula constituinte que contra esse instrumento não vinham em tempo algum com dúvidas ou embaraços e vindo não queriam ser atendidos em juizo ou fora dele e/ que se obrigavam em todo o tempo fazerem esta venda , firme e valiosa / e defendiam aos compradores em Juizo ou fora deles sendo chamados autoria em ação nos últimos julgados e se para a validade deste público instrumento lhe faltar algumas cláusulas todas as haviam por os preços co-

mo se de cada uma o fizessem declarada menção pelos compradores por dito/ que o escrito vão este instrumento com todas as cláusulas e condições nele estipulado e logo pelos compradores me foi pelos compradores apresentado o bilhete de siza o qual é do teor seguinte: " Nº 93 Coleturia do Município de Canindé, Imposto de Transmissão de Propriedade em exercício de / 1873 a 1874 à folha do livro de receita fica lançado um débito ao atual / coletor a quantia de 60 mil réis , que pagou JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS do Imposto de Transmissão de Propriedade na razão de 6%, correspondente a Hum conto de réis, importância por que comprou a Joaquim Rodrigues dos Santos e sua Mulher a um pedaço de terra no lugar denominado Fernandes , deste município . Em 02 de Abril de 1874. Coletor JOSÉ CORDEIRO DA CRUZ. É / o que consta do dito bilhete de siza ao qual me reporto e dou fé em testemunho da verdade assim disseram e outorgaram e aceitaram que fosse feito/ o presente instrumento que depois de lhe ser lido, assinaram com as testemunhas, assinando a rogo dos compradores JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS , / JOÃO FRANCISCO DOS SANTOS, por não saberem escrever. JOÃO FRANCISCO DE SOUZA, com as testemunhas MANOEL SEVERIANO DA SILVA e JOSÉ RIBEIRO DE FREITAS todos maiores da excessão conhecidos de mim escrivão da paz servindo de / tabelião LUIZ FRANCISCO DE MELO SILVA, que o escrevi. JOAQUIM RODRIGUES / DOS SANTOS a rogo de FRANCISCA CLARA DE AZEVEDO, JOAQUIM RODRIGUES DOS / SANTOS a rogo de JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS, JOÃO FRANCISCO DE SOUZA / a rogo de JOÃO FRANCISCO DOS SANTOS, JOÃO FRANCISCO DE SOUZA, RAIMUNDO / FRANCISCO DOS SANTOS, MANOEL SEVERIANO DA SILVA,e , JOSÈ RIBEIRO DE FREITAS. E não mais nem menos se consistem em dita escritura a qual me reporto copiei do próprio original e neste me assino com o meu sinal público e dou fé que em uso o qual é.

Em fé e testemunho de ;

ANEXO 3

Escritura da terra da quebrada dos Fernandes, a três irmãos "Francisco dos Santos" (Raymundo, Joaquim e João) - 1884;

GOVERNO DO ESTADO CEARÁ
SECRETARIA DE PLANEJAMENTO E COORDENAÇÃO
COMISSÃO ESTADUAL DE PLANEJAMENTO AGRÍCOLA

DOCUMENTAÇÃO DE TERRENO
COMUNIDADE DE FERNANDES
PROPRIETÁRIO: RAIMUNDO FERREIRA DA SILVA

UNIDADE ESTADUAL DO SISTEMA NACIONAL DE PLANEJAMENTO AGRÍCOLA

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

ESTADO DO CEARÁ

COMARCA DE BATURITÉ

CARTÓRIO "NÉLSON LIMA" - 2º OFÍCIO
=REGISTRO IMOBILIÁRIO=

ANTÔNIO NÉLSON DE LIMA-Oficial de Imóveis

ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA-Suboficial

NATUREZA: CERTIDÃO autêntica da transcrição nº 968, às fls.76, do Livro 3-B(de Transcrição das Transmissões)-antigo e arquivado, referente ao imóvel denominado "Fernandes", localizado no lugar "São Francisco de Paula", sobre a serra, neste Município e Comarca, hoje, Município de Aratuba, da Comarca de Mulungú-Ceará.

BATURITÉ(CE)., 20 DE JUNHO DE 1985.

ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA
Substituto resp. da ausência eventual do Titular

ANTÔNIO NÉLSON DE LIMA
Tabelião, Escrivão,
Oficial do Registro de
Imóveis e Anexos
BATURITÉ - CEARÁ

CARTÓRIO "NELSON LIMA" 2º OFÍCIO
Av. Dom Bosco, 653—Fone: 347-03-06
CEP—62.760 — CX. POSTAL 005
BATURITÉ—CEARÁ

ANTÔNIO NÉLSON DE LIMA
2º Tabelião, Escrivão,
Oficial do Registro de
Imóveis e Anexos
BATURITÉ - CEARÁ

ESTADO DO CEARÁ
COMARCA DE BATURITÉ

ANTÔNIO NÉLSON DE LIMA, Titular e Oficial de Imóveis, Títulos e Documentos, Protestos de Títulos, Tabelião de Notas, e anexos, do Cartório do Segundo Ofício da sede da Comarca de Baturité-Ceará, por nomeação legal, na forma da lei, etc., ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA, Escrevente Substituto, por nomeação legal, na forma da lei, etc.,

C E R T I D Ã O |||--- ----------

CERTIFICO para fins e efeitos legais que, às' fls.76, do Livro 2-B, antigo(arquivado) consta a transcrição nº 968, do imóvel denominado "Fernandes", localizado na Freguezia de São Francisco de Paula, hoje denominada "ARATUBA"-(cidade), datada de 12 de março de 1884, pertencente a Joaquim Francisco dos Santos e outros, o que passo a transcrevê-la fielmente, da forma seguinte:----------
"Freguezia do immóvel: São Francisco de Paula. Denominação do Immovel: Um pedaço de terra de plantar no lugar Fernandes. Caracteristicos e confrontações do immóvel: Um pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes nas quebradas, na serra de Baturité no Districto de Coité, extremando para o Nascente no riacho denominado Albino do Olho D' Água, que tem no mesmo riacho na confrontação vinte maçaranduba que tem no aceiro do roçado do falecido Maneel dos Santos; para o Norte com terras dos mesmos moradores e do Major(ilegível)...Barbosa Cordeiro, ficando os compradores com os roçados que ali tem; ao Poente, por detraz da serra' Rajada e dahi a extremar na boca do riacho e retorna para o nascente onde começamos as referidas extremas. Nome e domicilio dos adquirentes: Joaquim Francisco dos Santos; Raymundo Francisco dos Santos, e João Francisco dos Santos, residentes neste termo. Nome e domicilio dos transmitentes: Joaquim Rongis Santos e sua mulher, residentes neste termo. Titulo: Compra e venda. Forma do Título 'e' Tabelião que o fez: Escriptura pública. Tabellião-Francisco de Melo Silva. Valor do Contracto: Um conto de réis(1:000:000). Condições do Contracto: Não ha."==========
========== PROTOCOLO:----------
"Nº 1617-Pág.78-Protocolo. Apresentada das 6 às 12 horas do dia .. 12 de março de 1884.-O Official(a) ISRAEL BEZERRA DE MENEZES."----
---
Está fiel ao original. Dou fé.-Certifico finalmente que, dado o estado, pelo tempo de existência do livro respectivo, a presente' transcrição apresenta algumas palavras ilegíveis. Dou fé. Eu (ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA), Suboficial, a datilografei. SUBSCREVO E ASSINO.

BATURITÉ(CE)., 20 DE JUNHO DE 1985.

ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA
Substituto designado em ausência eventual do Titular

ANTÔNIO NELSON DE LIMA
2º Tabelião, Escrivão,
Oficial do Registro de
Imóveis e Anexos
BATURITÉ - CEARÁ

ANEXO 4

Recibo de compra da casa de farinha no lugar “Zumbi”, de 1911, a Joaquim Francisco dos Santos;

Rs 200$000

Recebi do senhor Joaquim Francisco dos Santos a quantia de duzentos mil reis (Rs 200$000) por quanto lhe vendi uma casa com arimento de palha coberta com todos os seus pertences, no lugar Lumbi, do Município de Coité, Estado da Bahia. Para firmeza do que mandei passar o presente recibo que assigno.

Coité, 1 de Dezembro de 1911

Rebadavia de Barros Barreto

ANEXO 5

Carta convite da assembléia indígena no Ceará de 1995;

CARTA CONVITE

II ASSEMBLEIA DOS POVOS ÍNDIGENAS DO CEARÁ

PITAGUARY
GENIPAPO-CANINDÉ
KARIRI
TAPEBA
TABAJARA
TREMEMBÉ
POTIGUARA DE MONTE MOR
TREMEMBÉ
E OUTROS

MENINAS PITAGUARY

Queremos convidar vocês para se fazer presente II Assembléia Indigena nos dias 27 e 28 de Outubro deste ano de 95, na cidade de Maracanaú.

Depois da bonita experiência que tivemos em Porenga, de Onde falamos de nós mesmo e do profundo conhecimento que tivemos uns dos outros, das nossas histórias, de nosso medo, da nossa coragem e força, é que resolvemos novamente voltar a se encontrar e Ver o que mudou.

Esse ano seria bom que pudessemos discutir na nossa Assembleia:

1. Como está a Saúde nas nossas áreas indígenas?
2. Como nossos Troncos veios nos ensinaram a combater as doenças?
3. E nós hoje como estamos combatendo as doenças nas nossas áreas?
4. Como se juntamo na nossa força espiritual?

Nós recebemos noticias de vocês e achamo essa data e esse tema da saúde.combine e respondam.

Nossa Assémbleia será na Serra do Pitaguary, o lugar é muito bonito, tem muito de nós, é nossa terra, nosso chão.

Há um grande açude para tomar banho, cascatas, e muito de nossos troncos veios, há uma grande mangueira que serviu para amarrar o nosso povo na Escravidão, é lugar Sagrado, nela está os espíritos de muitos de nossos povo que queria liberdade. Há também como em Porenga uma igrejinha no alto onde muito gente faz oração.

Haverá tempo para gente fazer muita coisa junto.

Na Quinta-feira dia 27 Na chegada nos encontraremos na casa Paroquial no Centro do Maracanaú, e de lá vamos para a Serra onde iremos se arranchar nas casas das famílias de lá.

DEPOIS DE ARRANCHADOS Iremos todos nos encontrar na igrejinha, e fazer um conhecimento pela manhã do lugar, a tarde iremos ter um momento em cima da Serra para conversar nossas coisas, e a noite terá um vídio na escola sobre os Tremembé e Tapeba, e outros.

Na Sexta-feira dia 28 . Pela manhã, continuaremos nossa conversa e a tarde havera um momento para avaliar e fazer um relatório de como foi nosso encontro. Ao final teremos um momento embaixo da Mangueira sagrada, onde iremos fazer nossas danças e oração particular.

Nós gostaria muito que mandassem avisar quantos vem. E se vier trazer rede, Lençol material de cada um.

Para alimentação: Trazer cada grupo peixe, frutas e outras coisas pra compartilhemmos tudo junto.

Desde já ficamos contente com a vinda de voçês e pedimos pra dizer quantos e nome de quem vem, para a gente melhor se organizar.

Estamos nos prevenindo para a vinda de:

10 Tapeba, 10 Potiguara de Monte Nebo, 10 Tubajara, 10 Tremembé, 05 genipapa-Canidé, 05 de povos convidados de fora do Ceará.

Serão 60 índios e encontro será só de lideranças.

Aguardamos resposta assim que vocês receberem as cartas.

Lideranças Pitaguary

cacique daniel

irmã margarete

Aluguel da Aldeia

Pagar um lido da comunidade

cacique da tribo

ANEXO 6

Esquema classificatório do acervo e lista de objetos do Museu dos Kanindé;

MUSEU DOS KANINDÉ
ALDEIA FERNANDES, ARATUBA – CE
ESQUEMA CLASSIFICATÓRIO DO ACERVO MUSEOLÓGICO
ARRANJO DE COLEÇÕES

1. **COLEÇÃO BIBLIOGRÁFICA**
   Livros, publicações, revistas, catálogos e congêneres
2. **COLEÇÃO ARQUIVÍSTICA**
   Documentos manuscritos, datilografados, digitados, hemerográficos;
3. **COLEÇÃO DE OBJETOS**
   Peças não manuscritas e-ou impressas.

COLEÇÃO 3. OBJETOS

Categorias de acervo (subdivisões tipológicas)

Categoria 1: Artefatos

Subcategorias:

1. **Achados arqueológicos;**
2. **Técnicas artesanais:**
   a) **Escultura em madeira**;
   b) **Trançado em cipó e palha de carnaúba e de coqueiro**;
   c) **Cerâmica**;
   d) **Fiação de algodão.**
3. **Equipamento ritual**;
4. **Adorno corporal**;

Categoria 2: Equipamento musical;

Categoria 3: Equipamento para o trabalho;

Categoria 4: Equipamento de uso doméstico e pessoal;

Categoria 5: Numismática

Categoria 6: Zoológica
Subcategorias

1. **Mamíferos**
2. **Aves**
3. **Répteis**
4. **Peixes**

Categoria 7: Vegetal

Categoria 8: Mineral

Categoria 9: Fotográfica

LISTAGEM DE REGISTRO - INVENTÁRIO DO ACERVO

COLEÇÃO 3. OBJETOS

CATEGORIA 1. ARTEFATOS

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
	1. ACHADOS ARQUEOLÓGICOS	
1. PILÃO DE PEDRA		MK.011.001
2. ENXÓ		MK.011.002
3. PONTA DE LANÇA		MK.011.003
4. FRAGMENTO DE CERÂMICA		MK.011.004
5. PEDRA EM FORMATO DE CORAÇÃO		MK.011.005
6. PEDRA EM FORMATO DE CORAÇÃO		MK.011.006
7. PEDRA EM FORMATO DE CORAÇÃO		MK.011.007
8. ALÇA DE CERÂMICA		MK.011.008
9. FRAGMENTO DE CACHIMBO		MK.012.009
10. CACHIMBO DE CERÂMICA		MK.011.010
11. ARTEFATO LÍTICO POLIDO (FORMA DE LESMA)		MK.011.011
12. PEDRA EM FORMATO DE RAIO		MK.011.012
13. CACHIMBO DE CERÂMICA		MK.011.013
	13 PEÇAS	
	1. TÉCNICAS ARTESANAIS	
	CERÂMICA	
14. PANELA		MK.011.031
15. TELHA		MK.011.032
16. TELHA		MK.011.033
17. TELHA		MK.011.034
18. TELHA		MK.011.035
19. TELHA		MK.011.036
20. TELHA		MK.011.037
21. XÍCARA		MK.011.038
22. TELHA		MK.011.039
23. POTE EM FORMATO DE CABAÇA		MK.011.040
24. POTE		MK.011.041
25. XÍCARA		MK.011.042
	12 PEÇAS	
	TRANÇADO (CIPÓ E PALHA)	
26. CHAPÉU DE PALHA		MK.011.051
27. CHAPÉU DE PALHA		MK.011.052
28. CHAPÉU DE PALHA		MK.011.053
29. CHAPÉU DE PALHA		MK.011.054
30. CHAPÉU DE PALHA		MK.011.055
31. BOLSA DE PALHA		MK.011.056
32. BOLSA DE PALHA		MK.011.057
33. BOLSA DE PALHA		MK.011.058
34. VASSOURA		MK.011.059
35. BOLSA DE PALHA		MK.011.060
36. URUPEMA		MK.011.061
37. CAÇOÁ (PEQUENO)		MK.011.062
38. TAMPA DE TABOCA		MK.011.063
	13 PEÇAS	

	ESCULTURA EM MADEIRA	
39. FUSO DE FIAR		MK.011.071
40. FUSO DE FIAR		MK.011.072
41. FACÃO		MK.011.073
42. FACA		MK.011.074
43. SANTA (PERFIL)		MK.011.075
44. FACA		MK.011.076
45. FACÃO		MK.011.077
46. ROLO DE MASSA		MK.011.078
47. CACHIMBO DE ANGICO		MK.011.079
48. CACHIMBO		MK.011.080
49. CRUZ		MK.011.081
50. BARRIL PARA BEBIDA		MK.011.082
51. GARFO		MK.011.083
52. MACHADO		MK.011.084
53. CORAÇÃO		MK.011.085
54. CORAÇÃO		MK.011.086
55. CORAÇÃO		MK.011.087
56. CONCHA		MK.011.088
57. BENGALA		MK.011.089
58. CAJADO		MK.011.190
59. PÁ		MK.011.091
60. MACACO		MK.011.092
61. CABAÇA DE MADEIRA		MK.011.093
62. COLHER		MK.011.094
63. COLHER		MK.011.095
64. COLHER		MK.011.096
65. COLHER		MK.011.097
66. COLHER		MK.011.098
67. COLHER		MK.011.099
68. CONCHA		MK.011.100
69. PILÃO		MK.011.101
70. PILÃO		MK.011.102
71. CASTIÇAL		MK.011.103
72. CAJADO		MK.011.104
73. GARFO		MK.011.105
74. GARRAFA (TAMPA)		MK.011.006a
75. GARRAFA (CORPO)		MK.011.006b
76. APITO		MK.011.007
77. PANELA		MK.011.108
78. ESCULT.FEMININA		MK.011.109
79. CASTIÇAL		MK.011.110
80. PILÃO		MK.011.111
81. XÍCARA		MK.011.112
82. GAMELA		MK.011.113
83. GAMELA		MK.011.114
84. GAMELA		MK.011.115
85. GAMELA		MK.011.116
86. TOCO		MK.011.117
87. TAMPA		MK.011.118
88. PIRES		MK.011.119
89. GAMELA		MK.011.120
90. COXO DE MADEIRA		MK.011.121
91. MÃO DE PILÃO		MK.011.122
92. CHIFRE		MK.011.123
	54 PEÇAS	
	EQUIPAMENTO RITUAL	Por convenção, os equipamentos rituais compostos pelas indumentárias (roupas) de penas, mesmo sendo feitos sob o suporte de tecidos industrializados desgastados, foram incorporados nesta categoria, tanto por serem usados em rituais, como porque seu processo de confecção é manual (as penas são retiradas de galinhas e pregadas nas roupas).
93. MARACÁ		MK.011.151
94. MARACÁ		MK.011.152
95. MARACÁ		MK.011.153
96. MARACÁ		MK.011.154

97. MARACÁ		MK.011.155
98. ARCO E FLECHA		MK.011.156
99. TACAPE		MK.011.157
100. SAIA DE PENAS		MK.011.158
101. SAIA DE PENAS		MK.011.159
102. BLUSA DE PENAS		MK.011.160
103. BERMUDA DE PENA		MK.011.161
104. SAIA DE PENA		MK.011.162
105. COCAR		MK.011.163
106. SAIA DE PENA		MK.011.164
107. COCAR DE PENA		MK.011.165
108. BERMUDA DE PENA		MK.011.166
109. SAIA DE PALHA		MK.011.167
110. BLUSA DE PENA		MK.011.068
111. SAIA DE PENA		MK.011.169
112. SAIA DE PENA		MK.011.170
113. SAIA DE PENA		MK.011.171
114. SAIA DE PENA		MK.011.172
115. COCAR DE PENA		MK.011.173
116. SAIA DE PENA		MK.011.174
117. SAIA DE PENA		MK.011.175
118. CABO PARA O MARACÁ		MK.011.176
119. CORDA PARA O CABO DE GUERRA		MK.011.177
120. COPO PARA BEEBR MOCORORÓ		MK.011.078
121. COPO PARA BEBER MOCORORÓ		MK.011.179
122.		MK.011.180
123.		MK.011.181
124. SAIA DE PENA		MK.011.182
	32 PEÇAS	
	ADORNO CORPORAL	
125. COLAR		MK.011.191
126. COLAR		MK.011.192
127. COLAR		MK.011.193
128. COLAR		MK.011.194
129. COLAR		MK.011.195
130. COLAR		MK.011.196
131. COLAR		MK.011.197
132. COLAR		MK.011.198
133. COLAR		MK.011.199
134. COLAR		MK.011.200
135. COLAR		MK.011.201
136. COLAR		MK.011.202
137. COLAR		MK.011.203
138. COLAR		MK.011.204
139. COLAR		MK.011.205
	14 PEÇAS	

CATEGORIA 2. EQUIPAMENTO MUSICAL

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
140. PANDEIRO		MK.011.221
141. AGOGÔ		MK.011.222
142. AGOGÔ		MK.011.223
143. TRIÂNGULO		MK.011.224a
144. TRIÂNGULO		MK.011.224b
145. RECO-RECO		MK.011.225
146. PIFE		MK.011.226
147. TRIÂNGULO		MK.011.227
148. INSTRUMENTO (CABO COM 4 PONTAS DE ZINCO)		MK.011.228
149. TRIÂNGULO		MK.011.229a
150. TRIÂNGULO		MK.011.229b
151. PRATO		MK.011.230

152. INSTRUMENTO (CABO + BILAS)		MK.011.231
153. ZABUMBA		MK.011.232a
		MK.011.232b
	13 PEÇAS	

CATEGORIA 3. EQUIPAMENTO PARA O TRABALHO

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
154. MACHADO		MK.011.251
155. FOICE		MK.011.252
156. SINO		MK.011.253
157. MARRETA		MK.011.254
158. CHOCALHO G		MK.011.255
159. FOICE		MK.011.256
160. CRUZ		MK.011.257
161. CADEADO		MK.011.258
162. CADEADO		MK.011.259
163. CORRENTE		MK.011.260
164. CORRENTE		MK.011.261
165. CARRETEL		MK.011.262
166. CADEADO STAM		MK.011.263
167. CADEADO PADO		MK.011.264
168. REIO DA RODA DA CASA DE FARINHA		MK.011.265
169. PAU-GRANDE		MK.011.266
170. BANCO DO DENTISTA G		MK.011.267
171. BANCO DO SENTISTA P		MK.011.268
172. PESO		MK.011.269
173. CHOCALHO P		MK.011.270
174. CABO DE UM SERROTE		MK.011.271
175. DEFUMADOR		MK.011.272
176. MARTELO		MK.011.273
177. FACA		MK.011.274
178. MARRETA		MK.011.275
179. FRAGMENTO DE CHIBANCA		MK.011.276
	29 PEÇAS	

CATEGORIA 4. EQUIPAMENTO DOMÉSTICO E DE USO PESSOAL

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
180. REVÓLVER P		MK.011.291
181. FERRO DE PASSAR		MK.011.292
182. SAPATO		MK.011.293
183. BOLSA		MK.011.294
184. DEFUMADOR		MK.011.295
185. CAMISA		MK.011.296
186. CHIFRE PARA ARMAZENAR PÓLVORA E CHUMBO		MK.011.297
187. PENTE DE MACACO		MK.011.298
188. VELA (COM ESTRUTURA DE FERRO PARA CASTIÇAL)		MK.011.299
189. VELA		MK.011.300
190. CASTIÇAL		MK.011.301
191. CHAVE		MK.011.302
192. PLACA DE HOMENAGEM		MK.011.303
193. TERÇO		MK.011.304
194. TERÇO		MK.011.305
195. TIGELA		MK.011.306
196. RETRATO PINTADO		MK.011.307
197. BOLSA DE BAMBU		MK.011.308
198. BOLSA DE BAMBÚ		MK.011.309

199. CASTIÇAL		MK.011.310
200. COPO DE ALUMÍNIO		MK.011.311
201. BONÉ – STR 39 ANOS		Mk.011.312
202. GARRAFA		Mk.011.313
203. MEDALHA		MK.011.314
	23 PEÇAS	

CATEGORIA 5. NUMISMÁTICA

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
204. MEDALHA		MK.011.321
205. MOEDA		MK.011.322
206. MOEDA		MK.011.323
207. MOEDA		MK.011.324
208. MOEDA		MK.011.325
209. MOEDA		MK.011.326
210. MOEDA (1893)		MK.011.327
211. MOEDA		MK.011.328
212. MOEDA		MK.011.329
213. MOEDA		MK.011.330
214. MOEDA		MK.011.331
215. MOEDA		MK.011.332
216. MOEDA		MK.011. 333
217. MOEDA		MK.011.334
218. MOEDA		MK.011.335
219. MOEDA		MK.011.336
220. MOEDA		MK.011.337
221. MEDALHA		MK.011.338
222. MEDALHA		MK.011.339
223. MEDALHA		MK.011.340
224. MEDALHA		MK.011.341
225. MEDALHA		MK.011.342
226. MEDALHA		MK.011.343
227. MEDALHA		MK.011.344
228. MEDALHA		MK.011.345
229. MEDALHA		MK.011.346
230. MEDALHA		MK.011.347
231. MEDALHA		MK.011.348
232. MEDALHA		MK.011.349
233. MEDALHA		MK.011.350
	29 PEÇAS	

CATEGORIA 6. ZOOLÓGICA

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
234. GATO MARACAJÁ		MK.011.351
235. CARCAÇA DE CABEÇA DE BOI COM CHIFRE		MK.011.352
236. GIRITA (COURO)		MK.011.353
237. TAMANDUÁ (COURO)		MK.011.354
238. TAMANDUÁ (EMPALHADO)		MK.011.355
239. GATO MARACAJÁ VERMELHO (EMPALHADO)		MK.011.356
240. RABO DE TATU		MK.011.357
241. TAMANDUÁ (EMPALHADO)		MK.011.358
242. CORUJA (EMPALHADA)		MK.011.359
243. RABO DE GATO MARACAJÁ		Mk.011.360
244. PATA DE ONÇA		MK.011.361
245. ASA DE CORUJA		MK.011.362
246. PÉ DE VEADO		MK.011.363
247. PÉ DE VEADO		MK.011.364
248. PÉ DE VEADO		MK.011.365

249. CASCO DE PEBA		MK.011.366
250. CABEÇA DE CORUJA		MK.011.367
251. COURO DE MOCÓ		MK.011.368
252. GAVIÃO (EMAPALADO COM HASTE)		MK.011.369
253. MARACÁ DE CASACAVEL (13 MUDAS)		MK.011.370
254. MARACÁ DE CASCAVEL (12 MUDAS)		MK.011.371
255. PESCOÇO DE GALO		MK.011.372
256. DENTE DE PORCO (BARRÃO)		MK.011.373
257. ALMA DE GATO (PÁSSARO)		MK.011.374
258. CASA DA MARIA DE BARRO		MK.011.375
259. CASA DO INXUÍ DE ABELHA		MK.011.376
260. CASA DO INXUÍ DE ABELHA		MK.011.377
261. CASA DE LEÃO		MK.011.378
262. COURO DE GIRITA		MK.011.379
263. ASA DO GAVIÃO		MK.011.380
264. COURO DO TEJO		MK.011.381
265. COURO DE CAMALEÃO		MK.011.382
266. COURO DE CAMALEÃO		MK.011.383
267. COURO DE TEJO		MK.011.384
268. CORNOS DE BODE (CHIFRE)		MK.011.385a
269. CORNOS DE BODE (CHIFRE		MK.011.385.b
270. ROLINHA (AVOANTE)		MK.011.386
271. CASCO DE CÁGADO		MK.011.387
272. PÉ DE GALO		MK.011.388
273. PÉ DE JACÚ		MK.011.389a
274. PÉ DE JACÚ		MK.011.389b
275. PÉ DE CORUJA		MK.011.390a
276. PÉ DE CORUJA		MK.011.390b
277. PÉ DE CORUJA		MK.011.391
278. PÉ DE GAVIÃO		MK.011.392
279. RABO DE GUAXINIM		MK.011.393
280. CABEÇA DE TAMANDUÁ		MK.011.394
281. RABO DE BODE		MK.011.395
282. COURO DE PORCO DO MATO		MK.011.396
283. CORUJA		MK.011.397
284. BANHA DE TEJO		MK.011.398
285. CASCO DE CÁGADO		MK.011.399
286. PATA DE COELHO		MK.011.400
287. CASCO DE TATU		MK.011.551
288. MÃO DE CAMALEÃO		MK.011.552
289. CASCO DE PEBA		MK.011.553
290. PÉ DE GAVIÃO		MK.011.554
291. PRESA DE PORCO		MK.011.555
292. CASCO DE PEBA		MK.011.556
293. PÉ DE PATO		MK.011.557
294. CASCO DE PEBA		MK.011.558
295. CASCO DE TATU		MK.011.559
296. PÉ DE GALO		MK.011.560
297. CASCO DE PEBA		MK.011.561
298. CASCO DE PEBA		MK.011.562
299. PÉ DE GALO		MK.011.563
300. CASCO DE TATU (NA URUPEMA)		MK. 011. 564
301. CASCO DE TATU		MK.011.565
302. PÉ DE COELHO		MK.011.566
303. LOURO PAPACÚ		MK.011.567
304. NINHO DE BEIJA-FLOR		MK.011.568
305. VEM-VEM		MK.011.569
306. LOURO JANDAIA		MK.011.570
307. SANHAÇU MACACO		MK.011.571
308. ESPORÃO DE ARRAIA		MK.011.572
309. MÃO DE TAMANDUÁ		MK.011.573
310. ESPORÃO DE ARRAIA		MK.011.574
311. CAVALO-MARINHO		MK.011.375
312. RABO DE PEBA		MK.011.376
313.		MK.011.577
314. CASCO DE CARANGUEJO		MK.011.578
315. ESPORÃO DE ARRAIA		MK.011.579
316. CASCO DE CARANGUEJO		MK.011.580

317. CASCO DE CARANGUEJO		MK.011.581
318. ESPORÃO DE ARRAIA		MK.011.582
319. ESPORÃO DE ARRAIA		MK.011.583
320. ESCAMA DE CAMURUPIM		MK.011.584
321. ESCAMA DE CAMURUPIM		MK.011.585
322. CABEÇA DE LAGOSTA		MK.011.586
323. CABEÇA DE LAGOSTA		MK.011.587
324. CASA DE TRACUÁ		MK.011.588
325. COURO DE QUANDÚ		MK.011.589
326. ESPINHO DE QUANDÚ		MK.011.590
327. CASCO DE PEBA		MK.011.591

CATEGORIA 7. MINERAL

TERMO	OBSERVAÇÃO	NÚMERO DE INVENTÁRIO
328. RUTILA		MK.011.401
329. FRAGMENTO DE QUARTZO COM POLIMENTO NATURAL		MK.011.402
330. PEDRA CALCÁRIA		MK.011.403
331. PEDRA		MK.011.404
332. SEIXO		MK.011.405
333. SEIXO ROLADO FLUVIAL		MK.011.406
334. SEIXO DE COR ESCURA		MK.011.407
335. SEIXO MARINHO		MK.011.408
336. PEDRA DE FORMATO QUADRADO		MK.011.409
337. PENCA DE PEDRA (QUARTZO ROSA)		MK.011.410

CATEGORIA 8. VEGETAL (CABAÇAS, CUIAS, SEMENTES, RAÍZES ETC.)

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
338. CUIA DE COCO		MK.011.450
339. CUIA DE COCO		MK.011.451
340. CUIA DE COITÉ		MK.011.452
341. CUIA DE CABAÇA		MK.011.453
342. CUIA DE CACIA		MK.011.454
343. CUIA DE CABAÇA		MK.011.455
344. CUIA DE CACIA (OU CABAÇA		MK.011.456
345. CUIA DE CACIA		MK.011.457
346. CUIA DE CACIA		MK.011.458
347. PENCA DE OITICICA		MK.011.459
348. ROLO DE FUMO (TABACO)		MK.011.460
349. CABAÇA VINGADA (1952)		MK.011.461
350. CABAÇA DE CUIA		MK.011.462
351. CABAÇA DE COCO		MK.011.463
352. CABAÇA DE COCO		MK.011.464
353. CABAÇA DE COCO		MK.011.465
354. CABAÇA M (DE COCO)		MK.011.466
355. CABAÇA M (DE COCO)		MK.011.467
356. CABAÇA M (DE COCO)		MK.011.468
357. CABAÇA M		MK.011.469
358. CABAÇA P (DE COCO)		MK.011.470
359. CABAÇA P (DE COCO)		MK.011.471
360. CABAÇA P		MK.011.472
361. CABAÇA P		MK.011.473
362. CABAÇA P (DE COCO)		MK.011.474

363. CABAÇA DE COCO		MK.011.475
364. CABAÇA DE CUIA		MK.011.476
365. CABAÇA (DE COCO OU DE CUIA)		MK.011.474
366. CABAÇA DE CUIA		MK.011.478
367. CABAÇA DE COLO 1 (CONJUNTO de 4)		MK.011.479a
368. CABAÇA DE COLO 2		Mk.011.479b
369. CABAÇA DE COLO 3		MK.011.479c
370. CABAÇA DE COLO 4		MK.011.179d
371. CABAÇA COM ARAME		MK.011.480
372. GARRAFA DE VINHO DE UVA		MK.011.481
373. MOCORORÓ DE CAJÚ		MK.011.482
374. MOCORORÓ DE CAJÚ		MK.011.483
375. GALHO RETORCIDO		MK.011.484
376. MATA-BODE		MK.011.485
377. MATA-BODE		MK.011.486
378. PAU-RETORCIDO		MK.011.487
379. CUIA (QUENGA DE COCO)		MK.011.488
380. CUIA DE CABAÇA		MK.011.489
381. CUIA DE COCO		MK.011.490
382. COCO DE PALMEIRA		MK.011.491
383. CABAÇA		MK.011.492
384. COCO DE PALMEIRA		MK.011.493
385. CASCA DE MUCUNÃ		MK.011.494
386. COLAR DE CASTANHA		MK.011.495
387. OVO DE BOI (CASCA)		MK.011.496

CATEGORIA 9. FOTOGRÁFICA

TERMO	OBS.	NÚMERO DE INVENTÁRIO
388. JOÃO VENÂNCIO E SOTERO		MK.011.650
389. DONA RAIMUNDA (FEV. DE 1997)		MK.011.651
390. ELENILSON, NILTO, NALSON, SOTERO, LUÍS MACIEL)		MK.011. 652
391. MACIEL FAZENDO COLHER DE PAU		MK.011.653
392. MACIEL FAZENDO COLHER DE PAU		MK.011.654
393. ELENILSON, NILTO, NALSON, SOTERO, LUÍS MACIEL)		MK.011.655
394. SOTERO EM MAQUETE		MK.011.656
395. MAQUETE COM SOTERO, AO FUNDO		MK.011.657
396. SOTERO, CHICO, ZÉ, BENÍCIO + 3 PESSOAS		MK.011.658
397. MUSEU DOS KANINDÉ (JULHO – 2001)		MK.011.659
398. INDÍGENAS		MK.011.660
399. CRIANÇAS INDÍGENAS KANINDÉ		MK.011.661
400. RITUAL		MK.011.662
401. PADRE LAVANDO PÉS DE ÍNDIO		MK.011.663
402. RITUAL NA IGREJA		MK.011.664
403. CACIQUE SOTERO DISCURSANDO		MK.011.665
404. CACIQUE SOTERO COM INDÍGENAS		MK.011.666
405. GRUPO DE ÍNDIOS		MK.011.667
406. CASAS NAS MARGENS DE UM CÓRREGO		MK.011.668
407. SOTERO APRENSENTANDO O MK		MK.011.669
408. PANORÂMICA DA ALDEIA FERNANDES		MK.011.670
409. SOTERO APRESENTANDO O MK		MK.011.671
410. SOTERO E MULHER NO MK		MK.011.672
411. EXPOSIÇÃO DE OBJETOS		MK.011.673
412. CASAS E CAMINHO		MK.011.674
413. ÍNDIOS KANINDÉ EM CAUCAIA (NOV. DE 1998)		MK.011.675
414. PAJÉ MACIEL JOVEM		MK.011.676
415. SOTERO EM ENCONTRO		MK.011.677
416. SOTERO EMPUNHANDO MARACÁ		MK.011.678
417. SOTERO COM MARACÁ		MK.011.679
418. CRIANÇAS KANINDÉ		MK.011.680
419. SOTERO		MK.011.681
420. SOTERO NO CEMITÉRIO DE ARATUBA		MK.011.682
421. GRUPO INDÍGENA KANINDÉ EM RITUAL		MK.011.683
422. NA MATA A NOITE (HOMEM E CÃO)		MK.011684
423. SOTERO		MK.011.685
424. SOTERO EM CONCENTRAÇÃO (2003)		MK.011.686

425. PAJÉ MACIEL		MK.011.687
426. NA MATA, SOTERO E NALSON		MK.011.688
427. SOBRE PEDRAS, SOTERO E NALSON		MK.011.689
428. SOTERO NA CACHOEIRA DO RAJADO		MK.011.690
429. SOTERO E NALSON SOBRE PEDRA		MK.011.691
430. SOTERO E NALSON		MK.011.692

ANEXO 7

Ficha de processamento técnico (inventário);

MUSEU DOS KANINDÉ
ALDEIA FERNANDES, ARATUBA - CE

FICHA DE REGISTRO DE PEÇAS (provisória)

1. **Coleção:** _____
2. **Categoria:** _____
3. **Sub-categoria:** _____
4. **Técnica-material:** _____

5. **Número de inventário:** _____

6. **Designação (nome do objeto, termo, nome popular e científico):**
   _____
   _____

7. **Descrição do objeto (características iconográficas, estilísticas, marcas, inscrições, legendas):**
   _____
   _____
   _____
   _____
   _____
   _____
   _____

8. **Documentação fotográfica (espaço para foto):**

9. **Estado de conservação (bom, regular, ruim):** _____

10. **Memória (época, origem, procedência, dados históricos, função, uso):**
    _____
    _____
    _____
    _____
    _____
    _____
    _____

11. **Localização-movimento:** _____
12. **Dimensões:** _____

13. **Observações (particularidades da peça e outras informações não contempladas):**
    _____
    _____

14. **Responsável pelo preenchimento da ficha de registro (nome, data):**
    _____
15. **Revisado por (nome e data):**
    _____

ANEXO 8

Reportagens jornalísticas;

ANEXO 8 – REPORTAGENS JORNALÍSTICAS

Tribo esquecida em Aratuba vai à reunião

Pela primeira vez, dois representantes da aldeia dos índios Kanindé participaram de um encontro de líderes de tribos cearenses. José Maria Pereira Santos e Cícero Pereira saíram de Aratuba, a 132 km da capital, especialmente para a Assembléia. Na localidade de Sítio Fernandes, onde moram, estão cerca de 120 famílias de um grupo praticamente esquecido no mapa étnico do Estado.

Sem nenhuma característica de sua tribo, os dois admitiram a emoção no encontro. "Realmente, eu vi esse pessoal todo aqui e fiquei bastante feliz" - disse José Maria, mais falante. Os Kanindé, segundo ele, ocupam uma área de 150 hectares na cidade - considerada a mais alta do Ceará. "Vivemos da agricultura. Muitos de nós nem se reconhecem como índios. Ainda somos desorganizados" -, completou.

José Maria Pereira Santos representa aldeia Kanindé de Aratuba

O POVO

FORTALEZA-CE
SEXTA-FEIRA, 27/OUTUBRO/1995

Jornal O Povo, dia 27 de outubro de 1995 – "Tribo esquecida em Aratuba vai à reunião"

SEGUNDA-FEIRA

DIÁRIO DO NORDESTE

Regional

Fortaleza, Ceará, 14 de janeiro de 2002

ÍNDIOS

Comunidade luta pelo reconhecimento da Funai

Jornal Diário do Nordeste, 14 de janeiro de 2002

Museu guarda peças usadas pelos índios

Manter a história somente na memória não é o suficiente para garantir a sua perpetuidade. Foi pensando assim que o cacique do sítio Fernandes José Maria Pereira dos Santos, o Sotero, organizou o museu dos Canindés. O espaço é reservado à memória da comunidade. Ali estão expostos desde o artesanato, até os instrumentos de caça, dança e parte de animais caçados pela comunidade. "É a nossa memória viva. Aqui está toda a nossa vida, o que prova nossa descendência", observa a índia Tereza Silva Santos, responsável pelo museu.

Segundo Tereza, as peças do acervo foram organizadas há muitos anos. Entretanto, somente há pouco tempo foram colocadas à visitação pública. O motivo do anonimato, explica, "é que a gente sempre tinha medo de assumir a condição de índio e ser perseguida".

Paulo Rocha

O ACERVO foi organizado há muitos anos. Porém, há pouco tempo é que foi colocado à visitação pública

Jornal Diário do Nordeste, 14 de janeiro de 2002 – "Museu guarda peças usadas pelos índios"

A HISTÓRIA e os costumes dos Canindés vêm sendo contados de pai para filho como uma herança. A comunidade dos Fernandes ainda vive da caça, pesca e agricultura. O artesanato é, também, fonte de sobrevivência dos índios de Aratuba

Jornal Diário do Nordeste, 14 de janeiro de 2002 – Pajé Maciel e família na arte em madeira

OS DESCENDENTES guardam na memória a luta de seus antepassados, muitos dos quais foram caçados no mato e 'domesticados' pelos brancos

Jornal Diário do Nordeste, 14 de janeiro de 2002 – d. Tereza e netos

TERRA DE ÍNDIO

ÍNDIOS KANINDÉ dançam o toré, um dos mais tradicionais rituais mantidos pela tribo

'ELES EXISTEM'

Até a próxima sexta-feira, o Centro Dragão do Mar abriga o seminário "Ceará: Terra da Luz, Terra dos Índios - Histórias, Presenças e Perspectivas". O objetivo é

"aprofundar os estudos sobre os povos indígenas cearenses e promover o reconhecimento dos status indígenas destes". Os índios Kanindé (foto) participaram do evento.

CADERNO 3 • REGIONAL

Capa do Jornal Diário do Nordeste, dia 17 de abril de 2002 – "Eles Existem"

PÁGINA 3 REGIONAL

■ SEMINÁRIO ACONTECE NO DRAGÃO DO MAR

Índios Kanindé debatem cultura, terra e direitos

Os índios Kanindé, residentes nas localidades de Gameleira (Caninde), sítio Fernandes (Aratuba), e que lutam junto à Fundação Nacional do Índio (Funai) para serem reconhecidos, estarão participando de hoje, 17, ao dia 19 próximo, no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura do "Seminário Ceará Terra de Luz, Terra dos Índios: História, Presença e Perspectiva". onde o objetivo é resgatar os valores de modo que se sintam sendo reconhecidos como tais e tenham seus direitos respeitados.

O evento é promovido pela Procuradoria da República no Ceará, com o apoio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e Fundação Nacional do Índio, e será aberto por Eduardo Homaert, um dos primeiros estudiosos da questão indígena no Ceará. Os Kanindé participarão com 50 componentes e enfocarão cinco temas básicos do índio: a educação, saúde, demarcação de terras, a auto-sustentação e o seu reconhecimento.

Para a procuradora Federal de Funai, Ana Maria Carvalho, o que está sendo feito no Ceará é um resgate na sua história, porque, oficialmente, os últimos índios no Estado foram dados como extintos em 1863. "Apesar de um artigo constitucional do Ministério Público defender os direitos do índio, acho lamentável esse trabalho do Paulo Roberto Alencar de Araripe, visibilizar, tornar público essa questão, porque ainda existe um preconceito com os índios do Nordeste pelo fato deles se vestirem como os demais brasileiros", observa ela.

De acordo com Paulo Roberto "o objetivo desses encontros é mostrar que, apesar de eles se vestirem dessa maneira, eles são índios, porque preenchem os três requisitos: primeiro descendência pré-colombiana; segundo se identifica; e terceiro é identificado como pertencente a um grupo étnico, cujas as características naturais se diferenciam da sociedade nacional", explica.

A Procuradora Ana Maria diz que a luta assim dos índios Kanindé é pela terra, educação diferenciada e saúde. "O que eles estão exigindo é o que era deles de há muito tempo, e que a questão da expansão da pecuária, fez com que os índios sumissem de suas áreas.

A professora da Universidade Federal do Ceará (UFC), antropóloga Isabel Braga, lembra que a pessoa do século atual está em constante transformação e dentro dessas discussões é preciso entender e administrar que as sociedades indígenas também se transformam e que no museu de hoje eles preferem acompanhar o desenvolvimento. "O processo de mudanças acontece quando se tem consciência de uma história para contar. Os índios guardam esse valor para a história do Brasil", enfatiza ela. (Antônio Carlos Alves)

Capa do Jornal Diário do Nordeste, dia 17 de abril de 2002 –

Jornal Diário do Nordeste, dia 17 de abril de 2002 – Índios Kanindé debatem cultura, terra e direitos.

Diário do Nordeste

Fortaleza, Ceará - Quarta-feira, 17 de abril de 2002

INDIOS DANÇAM o toré, um dos mais tradicionais rituais mantidos pelos membros da tribo

Jornal Diário do Nordeste, dia 17 de abril de 2002

■ História

Museu mantém viva memória do povo

Embora não tenha uma escola que atenda às crianças, os Kanindé de Aratuba estão conseguindo manter viva a história do seu povo através de um pequeno museu na comunidade. O espaço, serve tanto para manter viva a história da luta dos povos Kanindé, como serve de fonte de pesquisa para toda a região. "A gente guarda tudo que representa nossa nação, seja raça, armas, plantas nativas e documentos", diz cacique Sotero. Porém, muito da história dos Kanindé de Aratuba permanece na lembrança dos mais antigos.

"Meu bisavó, Manoel Damião Pereira, foi pego à dente de cachorro pelo homem branco e levado para a cidade, quando ainda era menino", diz Sotero. Ressalta que conheceu seu bisavó e todas as histórias que o mesmo contava.

A origem dos Kanindé de Aratuba, conforme o cacique, é de Monbaça. A nação veio daquele município, passou por Quiterianópolis, Quixadá, parte veio para Canindé e parte se instalou em Aratuba. "Quando meu bisavó foi pego, ele estava com seus pais e mais um grupo de índios. Com a perseguição, muitos morreram, outros conseguiram escapar. Meu bisavó, que era uma criança, se escondeu em um oco de árvore e foi localizado pelos cachorros dos brancos. Levado para a cidade, foi domesticado e, quando adulto, casou com uma branca. Mas nunca esqueceu sua origem e seus irmãos. Todo essa história vem sendo repassada para nossos filhos e parentes", diz Sotero.

OS KANINDÉ de Aratuba guardam utensílios e documentos no museu para preservar a história de suas origens

Jornal Diário Nordeste, 8 de junho de 2003.

■ MAGISTÉRIO

Povos indígenas são capacitado

■ História

Museu mantém viva memória do povo

Jornal Diário Nordeste, 8 de junho de 2003.

Na quebrada

O Jornal da Serra fez sua passeio pelas terras dos índios Kanindé de Aratuba, município do Maciço de Baturité, a 140 Km de Fortaleza. Entre pequenas vilas e sinuosos caminhos de pedra, conversou com o cacique Sobral.

Jornal da Serra, março de 2001

ANEXO 9

Fotografias do acervo MK;

ANEXO 9 – FOTOGRAFIAS DO ACERVO DO MK

MK.011.650 – Cacique João Venança e cacique Sotero

MK.011.651 – D. Raimunda – fevereiro de 1997

MK.011.653 – Maciel fazendo colher de pau

MK.011.660 – Indígenas (pajé Luís Caboclo e João Venança Tremembé, entre os Kanindé, aldeia Fernandes)

MK.011.665 – Cacique Sotero discursando (ao fundo, prefeito de Aratuba)

MK.011.666 – Cacique Sotero com indígenas em encontro

MK.011.675 – Índios Kanindé em Caucaia (Sotero, Zé Maciel e Benício Lourenço, Assembléia indígena de 1998)

MK.011.676 – Pajé Maciel jovem

MK.011.680 – Crianças Kanindé (netos de Sotero e Tereza)

MK.011.683 – Grupo indígena Kanindé em ritual

MK.011.686 – Sotero em concentração

MK.011.687 – Pajé Maciel

ANEXO 10

Mapas:

a) Mobilizações indígenas no Ceará contemporâneo;
b) Os Kanindé no Ceará (séculos XVIII-XXI)
c) Serra de Baturité;
d) Sertão de Canindé e maciço de Baturité (assentamentos e áreas indígenas);
e) Terra Indígena Fernandes - localidades

Mobilizações Indígenas no Ceará Contemporâneo

PI

RN

PB

PE

-40,000
-37,000
-4,000
-7,000

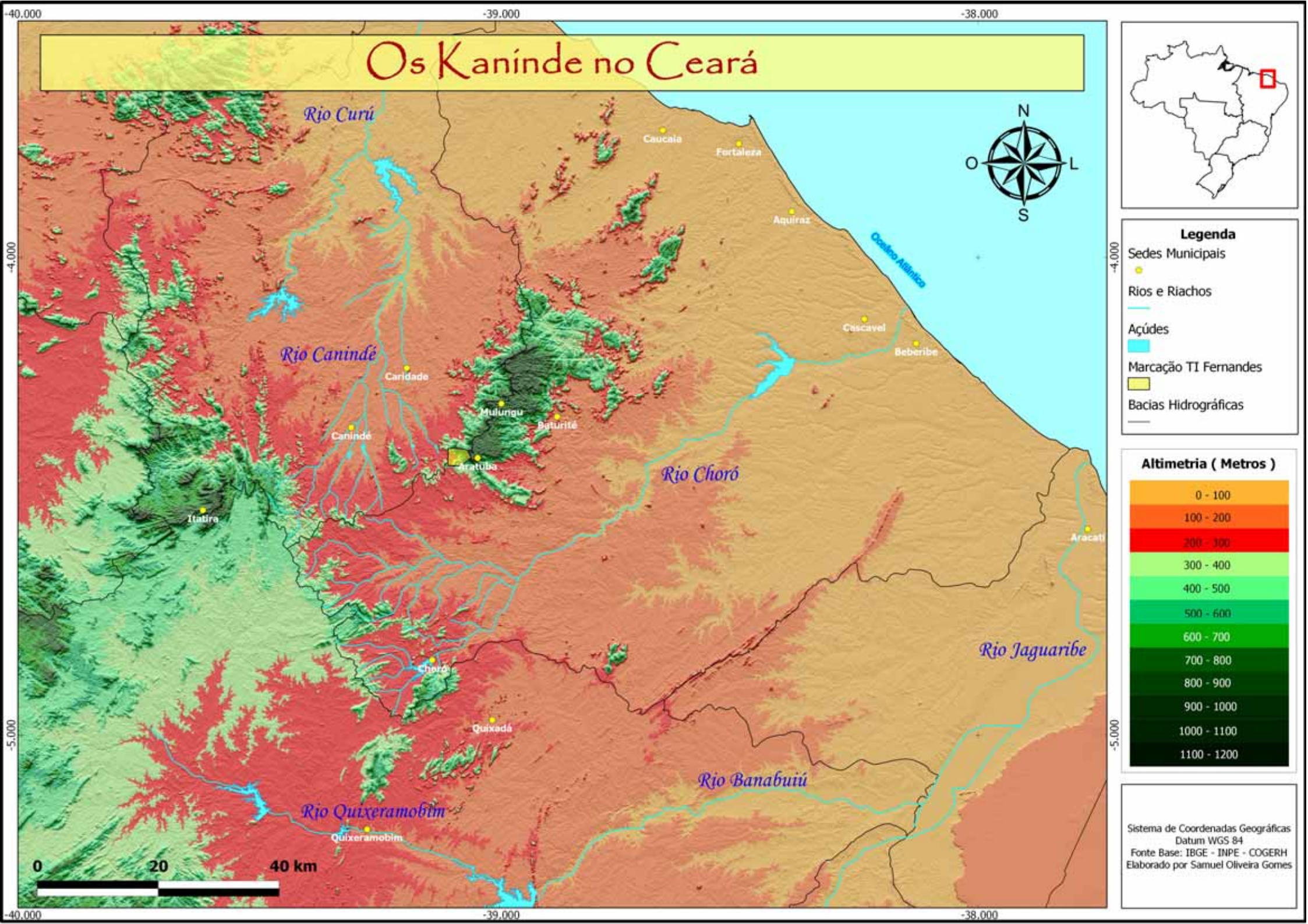
0 100 km

Povos	Municípios	Mobilização
Tapeba		
	Caucaia	1982
Tremembé		
	Itarema Acaraú Itapipoca	1986
Gavião		
	Monsenhor Tabosa	Inicio dos anos 1990
Jenipapo-Kanindé		
	Aquiraz	Início dos anos 1990
Kalabaça		
	Crateús Poranga	Início dos anos 1990 Início dos anos 1990

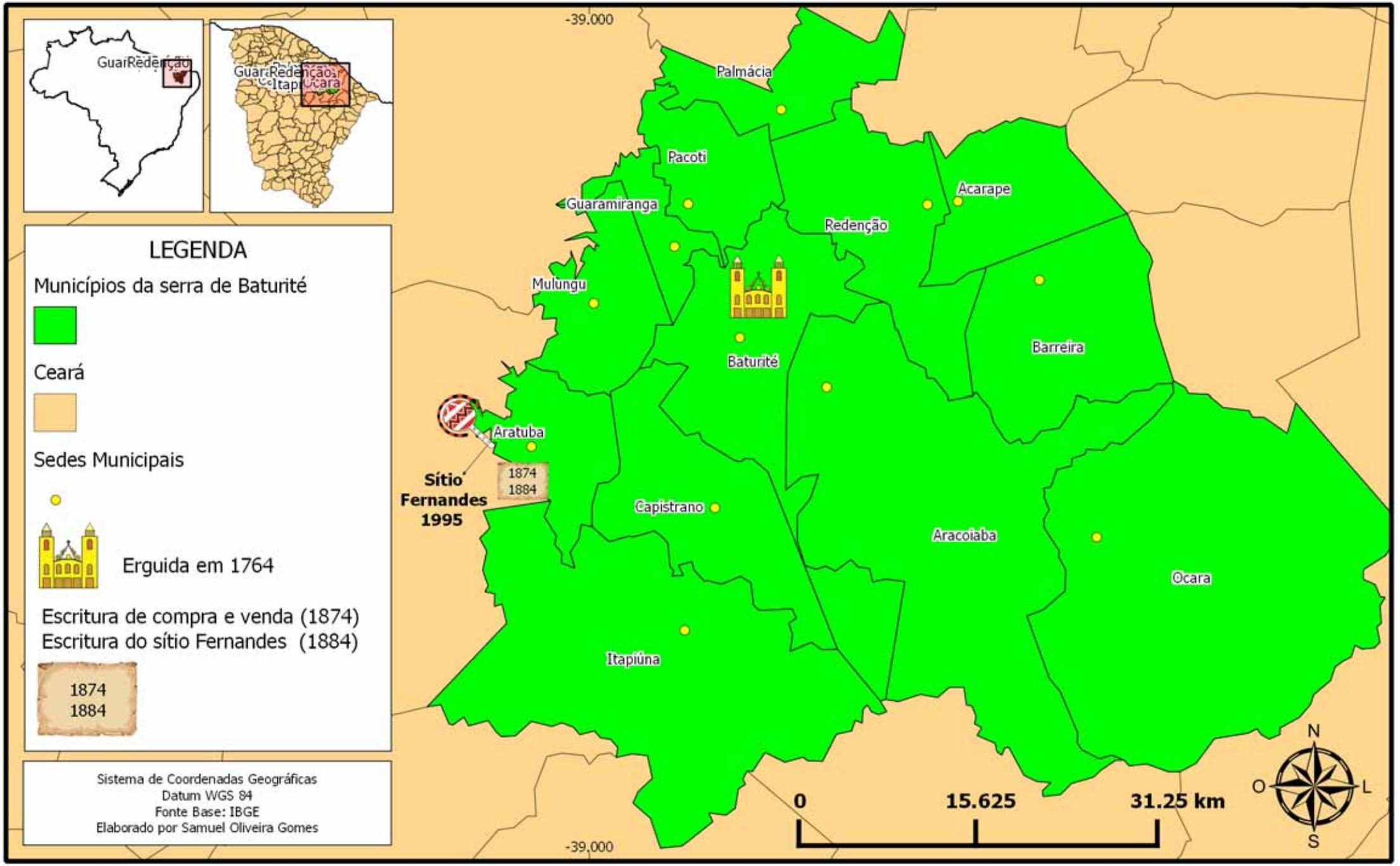
Povos	Municípios	Mobilização
Kariri		
	Crateús	Início dos anos 1990
Pitaguary		
	Pacatuba Maracanaú	Início dos anos 1990 Início dos anos 1990
Potiguara		
	Crateús M. Tabosa Novo Oriente Tamboril	Início dos anos 1990
Tabajara		
	Crateús M. Tabosa Poranga Quiterianópolis	Início dos anos 1990

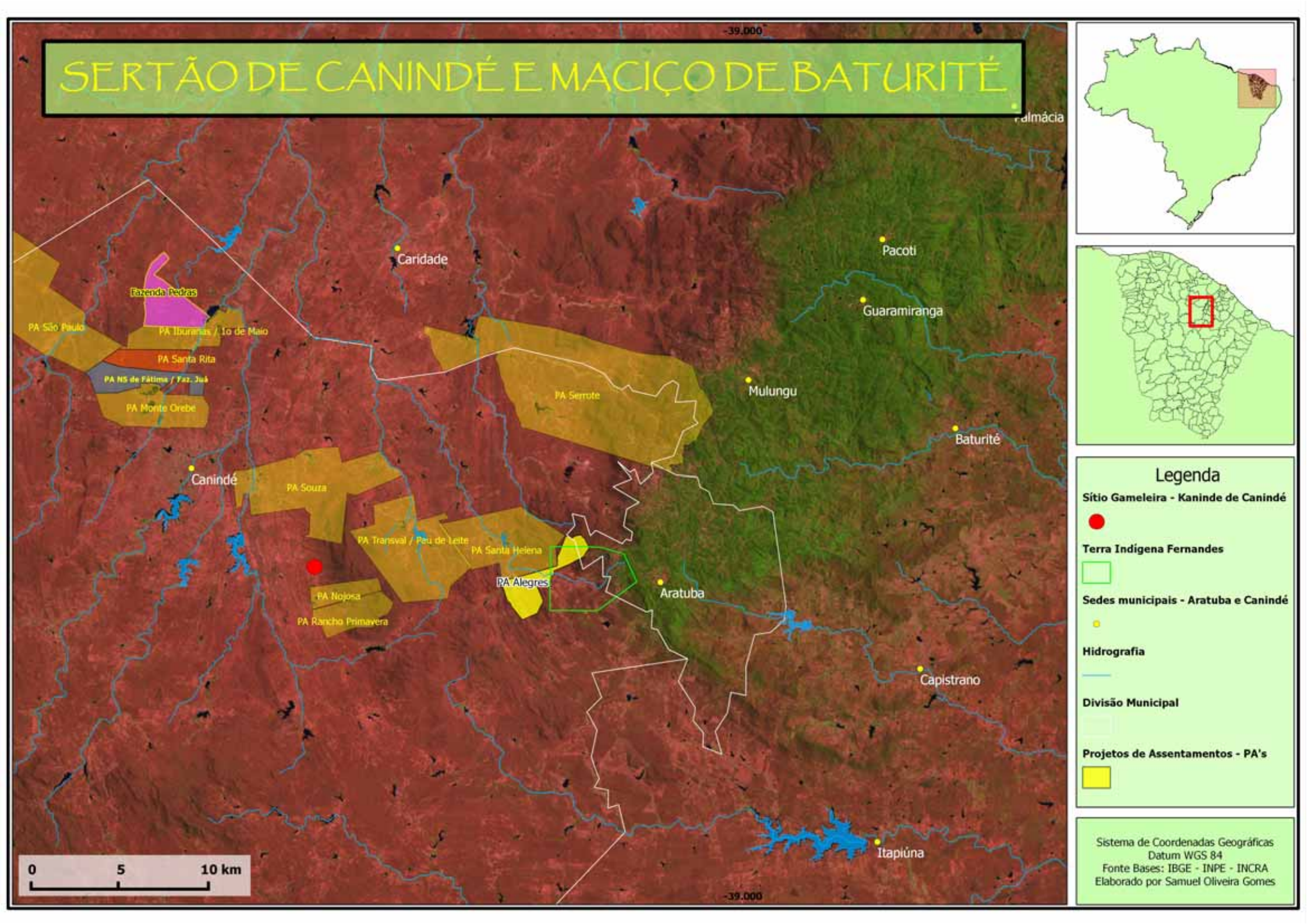
Povos	Municípios	Mobilização
Tupinambá		
	Crateús	Início dos anos 1990
Kanindé		
	Canindé Aratuba	1995 1995
Anacé		
	Caucaia São Gonçalo	2005 2005
Tubiba-Tapuia		
	Monsenhor Tabosa	2005
Tapuya-Kariri		
	São Benedito	2008

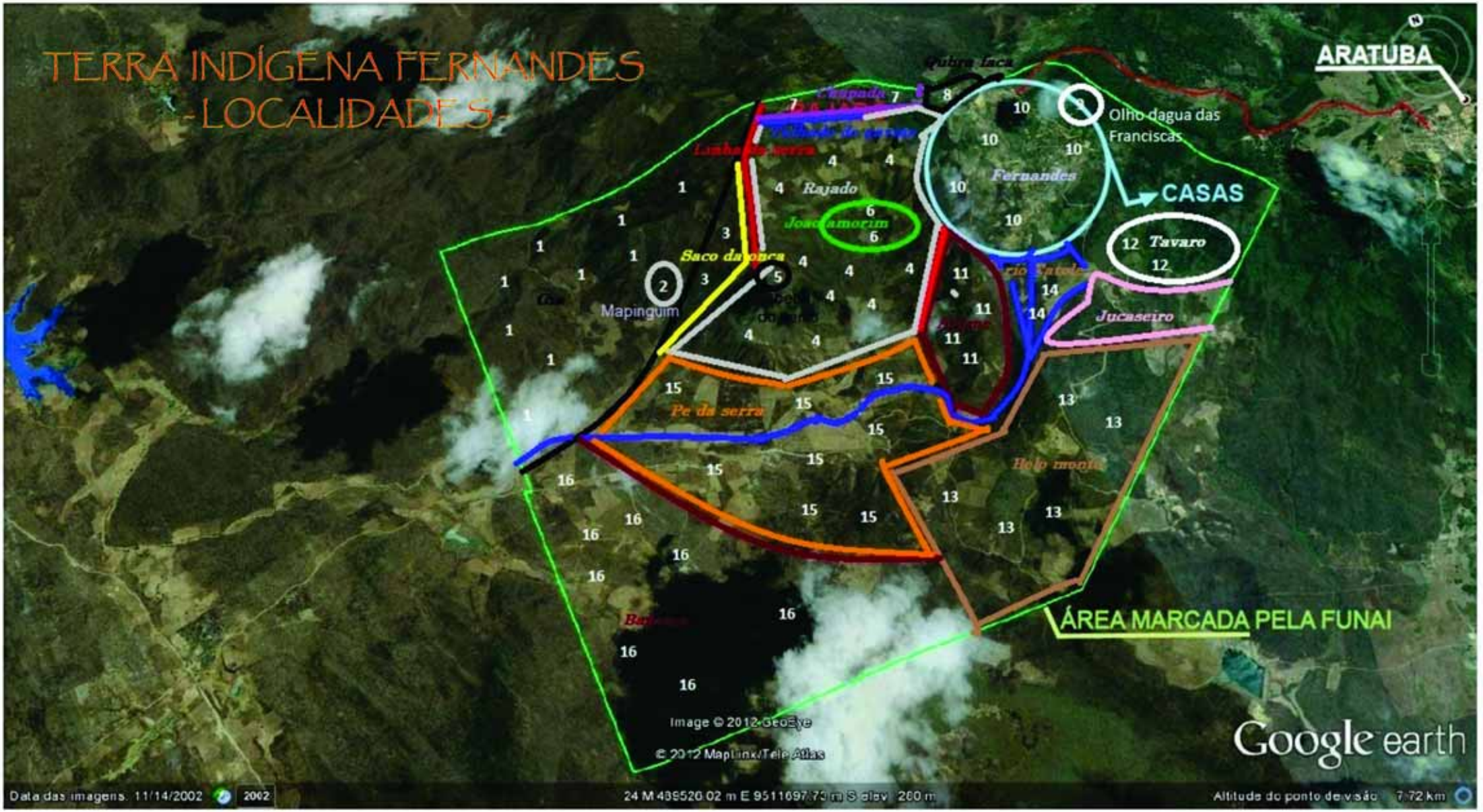
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum WGS 84
Fonte Base: IBGE
Elaborado por Samuel Oliveira Gomes


Os Kaninde no Ceará
-40.000
-39.000
-38.000
-4.000
-5.000
N
O
L
S
Rio Curú
Rio Canindé
Rio Choró
Rio Jaguaribe
Rio Banabuiú
Rio Quixeramobim
Caucaia
Fortaleza
Aquiraz
Cascavel
Beberibe
Oceano Atlântico
Caridade
Canindé
Mulungu
Baturité
Aratuba
Itatira
Choró
Quixadá
Quixeramobim
Aracati
0
20
40 km
Legenda
Sedes Municipais
Rios e Riachos
Açúdes
Marcação TI Fernandes
Bacias Hidrográficas
Altimetria (Metros)
0 - 100
100 - 200
200 - 300
300 - 400
400 - 500
500 - 600
600 - 700
700 - 800
800 - 900
900 - 1000
1000 - 1100
1100 - 1200
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum WGS 84
Fonte Base: IBGE - INPE - COGERH
Elaborado por Samuel Oliveira Gomes

SERRA DE BATURITÉ




SERTÃO DE CANINDÉ E MACIÇO DE BATURITÉ
-39.000
Palmácia
Caridade
Pacoti
Guaramiranga
Mulungu
Baturité
Canindé
Aratuba
Capistrano
Itapiúna
Fazenda Pedras
PA São Paulo
PA Iburanas / Io de Maio
PA Santa Rita
PA NS de Fátima / Faz. Juá
PA Monte Orebe
PA Serrote
PA Soura
PA Transval / Peu de Leite
PA Santa Helena
PA Alegres
PA Nojosa
PA Rancho Primavera
0
5
10 km
Legenda
Sítio Gameleira - Kaninde de Canindé
Terra Indígena Fernandes
Sedes municipais - Aratuba e Canindé
Hidrografia
Divisão Municipal
Projetos de Assentamentos - PA's
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum WGS 84
Fonte Bases: IBGE - INPE - INCRA
Elaborado por Samuel Oliveira Gomes


TERRA INDÍGENA FERNANDES
- LOCALIDADES -
ARATUBA
Olho dagua das Franciscas
CASAS
Fernandes
Rajado
Joao Amorim
Saco da onca
Mapinguim
Tavaro
Jucaseiro
Pe da serra
ÁREA MARCADA PELA FUNAI
Image © 2012 GeoEye
© 2012 MapLink/Tele Atlas
Google earth
Data das imagens: 11/14/2002
2002
24 M 489520.02 m E 9511697.73 m S elev 260 m
Altitude do ponto de vis ão 7.72 km